
3 1761 09701823 8

Die Psychologie in Einzeldarstellungen

herausgegeben von

H. Ebbinghaus † und **E. Meumann**

die unter der Redaktion des Unterzeichneten von **Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg** veröffentlicht wird, sucht der immer dringender werdenden Notwendigkeit zu monographischer Behandlung der einzelnen Zweige der **Psychologie** und ihrer **Anwendungsgebiete** entgegenzukommen.

Die psychologische Forschung ist zu einem solchen Umfang angewachsen, daß der einzelne Psychologe nur noch selten in der Lage ist, die sämtlichen Zweige seiner Wissenschaft mit der gleichen Gründlichkeit zu beherrschen oder gar in ihnen allen als selbständiger Forscher tätig zu sein. Was vollends die **Anwendungsgebiete** der Psychologie betrifft — wir nennen als Beispiele die psychologische Ethik, Ästhetik, die Kinderpsychologie, die psychologische Grundlegung der Pädagogik —, so hat auf diesen sich schon eine weitgehende Arbeitsteilung herausgebildet.

Die Psychologie und ihre Anwendungsgebiete stellen in der Gegenwart ein ausgedehntes Feld empirischer Forschung dar, das ebenso nach Sonderdarstellung seiner Teilgebiete verlangt wie die einzelnen Zweige der empirischen Naturforschung. Daher ist die Notwendigkeit, ein Sammelwerk ins Leben zu rufen, welches das Ganze der Psychologie und ihrer Anwendungen in der Form von Einzeldarstellungen umfaßt, gegenwärtig eine unabweisbare geworden.

In der Erkenntnis dieser Sachlage hatte schon vor Jahresfrist Hermann Ebbinghaus in Übereinstimmung mit der Verlagsbuchhandlung es unternommen, eine Anzahl Fachgelehrter zur Beteiligung an dem Sammelwerk der «Psychologie in Einzeldarstellungen» zu gewinnen; zufolge einer Aufforderung des Herrn Winter übernahm der Unterzeichnete vor kurzem die Fortführung des Werkes.

Ebbinghaus hatte keine Mitteilungen darüber hinterlassen, wie er sich den Plan des Unternehmens dachte, doch ging aus seinen Vorarbeiten eine Anlage des Ganzen hervor, die der Unterzeichnete nur im gleichen Sinne fortsetzen konnte.

Danach ist der Umfang dieser Psychologie in Einzeldarstellungen so geplant, daß sie das ganze Gebiet der empirischen Psychologie zu umfassen hat, wobei jeder Zweig der psychologischen Forschung, der sich zu einer abgerundeten Behandlung eignet, in einem besonderen Bande zur Darstellung kommen soll. Vorgesehen wurden schon von Ebbinghaus Monographien über alle Teile der Sinnespsychologie, über Gedächtnis, Phantasie und Denken, über den Willen, die Gefühle und die Aufmerksamkeit, ferner von allgemeineren Problemen eine Monographie über Leib und Seele, und endlich eine ausgedehnte Berücksichtigung alles dessen, was zum Bereich der sogenannten Anwendungsgebiete der Psychologie gerechnet werden kann.

(Fortsetzung Seite 3 des Umschlags.)





Die Psychologie

in Einzeldarstellungen

Herausgegeben von

H. Ebbinghaus † und E. Meumann

I. Band

Grundzüge der Ethik

von

E. Dürr



Heidelberg 1909

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Grundzüge der Ethik

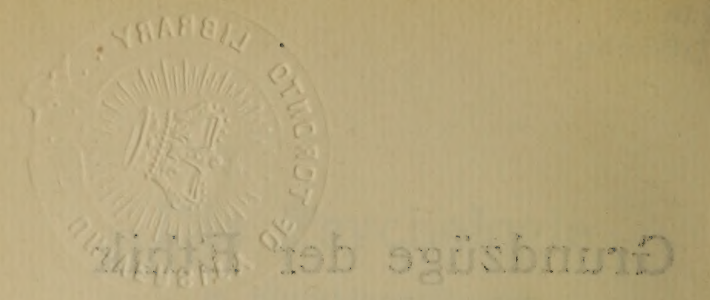
von

Dr. E. Dürr
o. ö. Professor an der Universität Bern



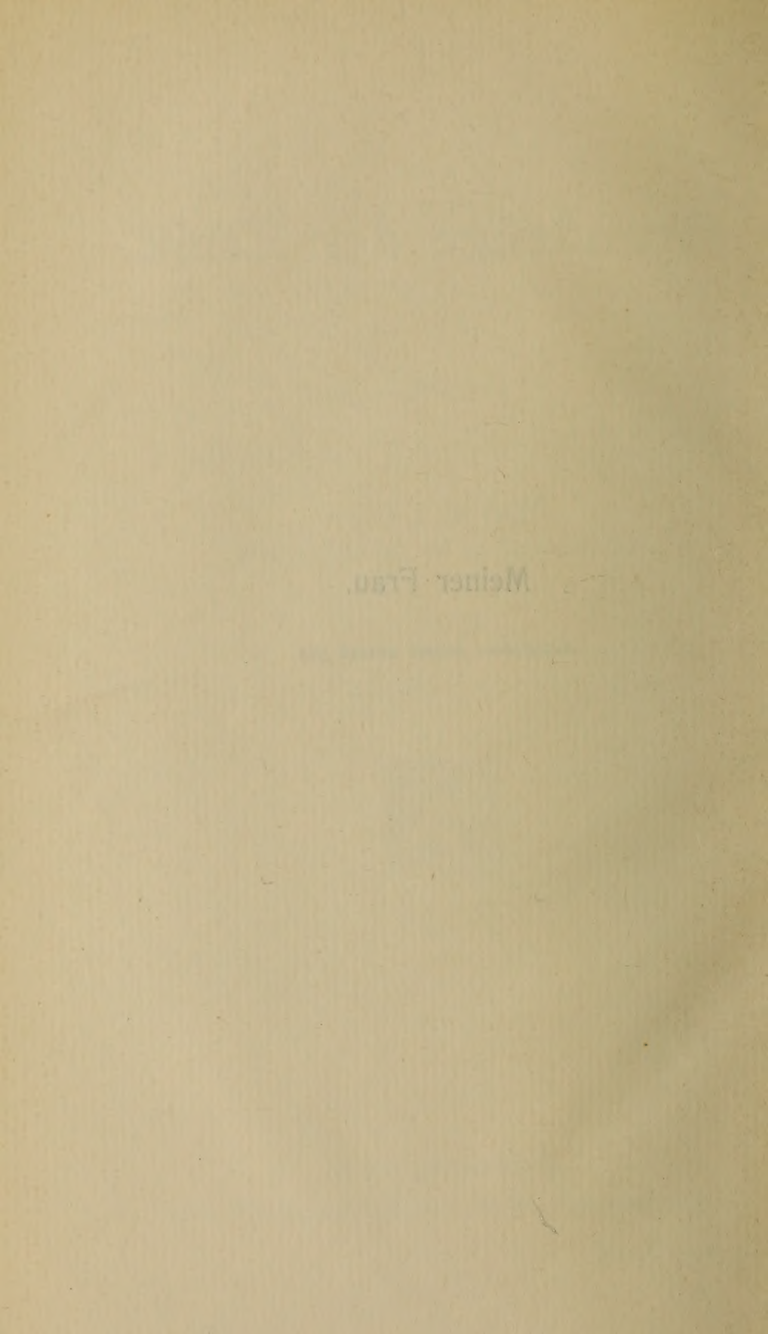
Heidelberg 1909
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Archiv Nr. 348.





Meiner Frau.



Vorwort.

Diese Grundzüge der Ethik sind erwachsen aus psychologischen Untersuchungen über das Gefühls- und Willensleben, sowie aus philosophischen Spekulationen über Wesen und Bedeutung der sittlichen Ideen und Ideale, der guten und bösen Prinzipien und Kräfte in Gesellschaft und Einzelwesen. Die Bekanntschaft mit der ethischen Literatur hat neben wertvollen Anregungen, die ich einer Anzahl klar und lebensvoll geschriebener Werke verdanke, auch insofern meine Gedankengänge beeinflußt, als sie mir die Züge zu einem ganz bestimmten negativen Ideal geliefert hat, das zu vermeiden mein Hauptbestreben war.

Bei der Darstellung habe ich mich bemüht, klare Scheidungen dessen durchzuführen, was nur allzuoft im ethischen Denken heillos durcheinandergeworfen wird, des sittlichen Lebens und der ethischen Spekulation, des sittlichen Beurteilens und des sittlichen Wollens, des sittlichen Wertschätzens und des sittlichen Reflexionsurteils, der sittlich beurteilten Gesinnungen, bezw. Charaktere und der sittlich beurteilenden Gesinnung, des aktuellen und des dispositionellen sittlichen Wollens, des Wertes, welcher dem sittlich Wertgeschätzten, und des Wertes, welcher den sittlichen Wertschätzungen und Motiven zukommt, psychologischer und werttheoretischer Behandlung der Ethik usw.

Da ich darauf bedacht war, keinen für die Ethik bedeutsameren Begriff zu verwenden, ohne ausdrück-

liche Bestimmung dessen, was ich darunter verstehe, so darf ich wohl hoffen, daß der Leser, der nicht kursorisch verfährt, sondern meinen Gedankengängen von Anfang an folgt, ein klares Bild meiner Auffassung gewinne, zu dem er positiv oder negativ Stellung nehmen kann. Wer dagegen irgendeinen Abschnitt herausgreifen, die darin vorkommenden ethischen Begriffe in all der Unklarheit und dem schillernden Bedeutungsreichtum, wie sie gewöhnlich gebraucht werden, als gegebene Größen betrachten, und auf diese Weise sich über die Stellungnahme des Autors zu der einen oder andern Frage orientieren will, der wird sicher höchstens zu Mißverständnissen kommen.

Für diejenigen Kritiker, die nur das Vorwort lesen, möchte ich hier noch meine Stellungnahme zur Reflexionsmoral und zum Utilitarismus bezw. Eudämonismus mit den landläufigen Begriffen darlegen. Sie werden dann nicht verfehlen zu konstatieren, ich lehre eine Assoziabilität der Gefühle mit Gedanken und sei im Grunde Utilitarist oder Eudämonist. Aber ein besseres Verständnis als dieses Mißverständnis darf ich mir von denen, die nur das Vorwort lesen, nicht erhoffen.

Also: Die sittliche Wertschätzung ist ein Gefühl, welches dem sittlichen Urteil zunächst vorausgehen muß, ebenso wie das ästhetische Vergnügen dem Urteil über das Schöne. Die Theorie, die psychologische Entstehungsgeschichte dieses sittlichen Gefühls ist ein wichtiger Bestandteil der psychologischen Ethik. Nachdem die Funktion des sittlichen Wertschätzens aber einmal in der Menschheit erworben ist, und nachdem die dem sittlichen Gefühl zugrunde liegenden Reaktionen eine gewisse Verbindung gewonnen haben mit den sittlichen Urteilen,

kann sich das Abhängigkeitsverhältnis zwischen sittlichem Urteil und sittlicher Wertschätzung auch umkehren. Auf Grund von verstandesmäßigen Beurteilungen können gefühlsmäßige Wertschätzungen gewonnen werden. Darauf beruht zum großen Teil die praktische Bedeutung der ethischen Wissenschaft, die man in vollem Umfang erst würdigen kann, wenn man bedenkt, daß die Erziehung nach den Vorschriften der Ethik in weitem Umfang sittliche Wertschätzungen hervorzurufen und zu beeinflussen imstande ist.

Die sittliche Wertschätzung erwächst ursprünglich aus den Erfahrungen des sinnlich Wohl- und Wehetuenden. Nachdem aber die Möglichkeit gewonnen ist, dieselbe vom Werturteil aus anzuregen, braucht der Wert einer Gesinnung nicht in derber Kollision mit der aus ihr hervorgehenden Handlungsweise gefühlsmäßig erfaßt, sondern nur etwa auf Grund der Einsicht in fernliegende Konsequenzen der betreffenden Gesinnung verstandesmäßig beurteilt zu werden, damit eine sittliche Wertschätzung derselben erfolgen könne. Deshalb finden wir auf einer gewissen Höhe der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins sittliche Reaktionen von solcher Feinheit, daß in ihnen die ursprüngliche sinnlich-affektive Wurzel der sittlichen Stellungnahme kaum mehr erkennbar ist. Da vor allem die Gestaltung dieser feineren Reaktionen das Thema der praktisch-ethischen Diskussion der Gegenwart bildet, so entsteht eine eigenartige Divergenz zwischen der ethischen Wertlehre und der psychologischen Ethik. Die letztere bemüht sich zu zeigen, wie es gekommen ist, daß die Gesinnung des Mörders, des Räubers, des Verräters, des Wüstlings usw. sittlich verurteilt wird, und vergißt dabei niemals, welche gewaltigen Affekte das sittliche Leben konstituieren. Die ethische Wert-

lehre dagegen wird durch ihre Fragestellung, welche Gestaltung der sittlichen Ideale die beste sein würde, an den ethischen Selbstverständlichkeiten vorbei auf die Probleme der höheren sittlichen Kultur hingeführt und verliert über ihren Argumentationen und Deduktionen nicht selten das Verständnis für den Gefühlscharakter der Sittlichkeit. Wer nun dem philosophischen Interesse an der „normativen“ Ethik das Interesse an einer psychologisch richtigen Auffassung vom Wesen und den Bedingungen des sittlichen Lebens nicht opfern will, der muß unsere Unterscheidung zwischen Wertschätzung und Werturteil stets vor Augen behalten und darf nicht vergessen, daß die subtile werttheoretisch-ethische Spekulation nur zur Aufstellung sittlicher Reflexionsurteile führen kann, die dann allerdings unter günstigen Bedingungen Veranlassungen entsprechender sittlicher Wertschätzungen bilden. Der Vorwurf einiger psychologieunkundiger und deshalb psychologiefeindlicher Philosophen gegen die Psychologen, diese setzten sich durch ihre Behauptung natürlich-notwendiger Entwicklung der Sittlichkeit in Widerspruch mit der Tatsache, daß eine zielbewußte Fortbildung der Sittlichkeit der menschlichen Vernunft möglich sei, der Vorwurf einer Verwechslung von Sollen und Sein und ähnliche stereotype Formeln einer fruchtlosen Polemik müssen verschwinden, wenn man erst einmal zur Klarheit gelangt ist über das umkehrbare Abhängigkeitsverhältnis zwischen sittlicher Wertschätzung und ethischer Reflexion. Dies zur Präzisierung meiner Stellungnahme gegenüber der „Sittlichkeit aus Vernunft“.

Was meine Stellungnahme zum Utilitarismus oder Eudämonismus anlangt, so lehren diese hier nicht weiter zu unterscheidenden Richtungen der ethischen

Wertlehre: gut ist, was der Wohlfahrt des Individuums am förderlichsten ist, oder: gut ist, was das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl herbeizuführen geeignet ist. Bezüglich der sittlichen Forderungen sind die Eudämonisten und Utilitaristen entweder der Ansicht, daß die gegenwärtig geltenden Gesetze dem Guten im Sinn dieses Nützlichen ihre Sanktion tatsächlich erteilen oder sie stellen die Forderung auf, daß das geschehen sollte. Wichtig ist aber hiernach nicht sowohl dies, daß die Menschen in Übereinstimmung mit den sittlichen Forderungen leben, als vielmehr dies, daß sie ihr individuelles Wohl, bezw. das Wohl der Gesellschaft in wirksamster Weise fördern.

Nach meiner Auffassung ist gut ein Verhalten, das sittlich gebilligt wird, selbst wenn dasselbe der Wohlfahrt des Individuums oder dem Wohl der Gesellschaft eher schädlich als nützlich sein sollte. In dieser Hinsicht stelle ich mich ganz auf den Standpunkt der Kantschen Ethik. Aber als Hauptaufgabe der ethischen Wertlehre erscheint mir nicht diese Begriffsbestimmung des sittlichen Wertes, sondern eine Untersuchung über den Wert der Sittlichkeit. Wenn das Gewissen nur die Bedingung für die Realisierung sittlicher Werte wäre und das sittlich lobenswerte Verhalten würde außer dem positiven Gefühl der sittlichen Billigung nur verderbliche Wirkungen haben für denjenigen, der es betätigt, und für seine Umgebung, dann würde ich mich zu Nietzsche bekennen und seinen Kampf gegen Gewissen und Moral aufnehmen und weiterführen. Aber ein richtig gebildetes Gewissen kann nach meiner Auffassung der bedeutsamste außersittliche Wirkungswert für seinen Träger und für dessen Umgebung sein. Die außersittliche Bedeutung des Gewissens für das Individuum

bezeichne ich als die „individualistische Funktion" des Gewissens und suche zu zeigen, daß bei der Arbeit an der Verbesserung der Sittlichkeit und an der Gewissensbildung das Optimum der individualistischen Funktion des Gewissens das leitende Prinzip sein müsse. Also nicht dasjenige Verhalten ist das (nicht nur sittlich, sondern allgemein) wertvollste, das ohne Rücksicht auf die Funktionen der Sittlichkeit von dem Streben nach maximaler Wohlfahrt (der eigenen Person oder anderer) bestimmt wird, sondern dasjenige, das habituell geworden ist unter dem Einfluß einer Sittlichkeit, die statt anderer möglicher Formen der Sittlichkeit von der wählenden Vernunft deshalb auf den Schild erhoben wurde, weil sie das Leben am segensreichsten zu beeinflussen imstande ist. Inwiefern die Betätigung einer nützlichen Sittlichkeit gegenüber dem direkten Erstreben maximalen Nutzens mehr bedeutet als einen überflüssigen Umweg, das kann ich hier nicht weiter ausführen.

Bern, den 28. Juni 1909.

E. Dürr.

Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

Die Ethik ist die Wissenschaft von den Erscheinungen des sittlichen Lebens. Statt Ethik sagt man wohl auch gelegentlich Moral. Aber dieser letztere Begriff ist doppeldeutig. Man versteht darunter bald eine Lehre vom sittlichen Verhalten, bald das sittliche Verhalten selbst. Wenn wir von einem Menschen ohne Moral sprechen, so meinen wir nicht einen solchen, dem die Wissenschaft vom Sittlichen, sondern einen solchen, dem die Sittlichkeit selbst fehlt. Moralische Schriften sind entweder solche, in denen viel über Moral gesprochen wird oder solche, die von einem sittlichen Geist durchweht sind; wie man jedoch weiß, wird der Ausdruck in der ersteren Bedeutung häufiger gebraucht als in der letzteren. Dagegen versteht unter unmoralischen Schriften wiederum kein Mensch solche, in denen nicht von Moral die Rede ist, sondern solche, die als unsittlich beurteilt werden. Wir wollen dieser Konfusion entgehen und die Begriffe Moral und Sittlichkeit ein für allemal gleichsetzen. Ethik ist für uns also gleichbedeutend mit Moralwissenschaft.

Diese Unterscheidung zwischen dem sittlichen Leben selbst und der Wissenschaft davon ist sehr wichtig, aber sie ist dem Volksbewußtsein noch lange nicht genügend klar geworden. Es gibt immer noch viele, die ethische Reflexion und sittliches Verhalten miteinander verwechseln, die den Vertreter schöner

ethischer Theorien für den guten und den ethischen Skeptiker oder Revolutionär für den schlechten Menschen halten. Das ist grundfalsch. Es soll freilich nicht geleugnet werden, daß die Ethik zurückwirken kann auf das sittliche Verhalten dessen, der sie bearbeitet oder studiert. In diesem Sinne kann von nützlichen und schädlichen ethischen Theorien gesprochen werden. Aber wenn man den Gesichtspunkt der Nützlichkeit und Schädlichkeit vom pädagogischen Standpunkt aus wohl mit Recht in den Vordergrund stellt, indem man die psychologische Entwicklung der Sittlichkeit in werdenden Geistern vor der gefährlichen Kälte der Reflexion bewahrt und unter Umständen, wenn man es nicht fertig bringt, ohne Theorien auszukommen, nützlichen Illusionen den Vorzug gibt vor unfruchtbaren und für Mißverstehende schädlichen Wahrheiten: für die Ethik als solche gibt es so wenig wie für irgendeine Wissenschaft einen andern Maßstab der Beurteilung als die logische Wertskala.

Man mag denjenigen sittlich verurteilen, der den Ernst und die Geschlossenheit wissenschaftlicher Darstellung aufgebend Fragmente ethischer Theorien, die das sittliche Volksbewußtsein nicht fortzubilden, sondern zu revolutionieren geeignet sind, durch allerlei Kunstmittel dem Geschmack der „Ewigblinden" angenehm zu machen sucht. Aber man muß denjenigen sittlich verwerfen, der als Vertreter der Wissenschaft wissenschaftlich Interessierten und Befähigten gegenüber nicht als erste Pflicht die der Wahrhaftigkeit anerkennt. Der überzeugte, ernsthafte wissenschaftliche Vertreter einer für Unberufene gefährlichen ethischen Theorie übertrifft an sittlichem Wert bei weitem denjenigen Ethiker, der bestehende Vorurteile höher achtet als die Gesetze des wissenschaftlichen Denkens.

Die Bearbeitung der Ethik unterliegt also der sittlichen Beurteilung nur in demselben Sinn, wie die wissenschaftliche Forschung überhaupt. Sie unterscheidet sich darin von dem sittlichen Verhalten, das in ganz anderem Sinn der sittlichen Beurteilung unterzogen wird. Aber ist die sittliche Beurteilung nicht selbst ein sittliches Verhalten und kann man sich eine Bearbeitung der Ethik denken, bei welcher der Ethiker nicht selbst sittliche Urteile fällt? Ist also nicht schließlich doch unsere Unterscheidung bedeutungslos, fällt die ethische Untersuchung nicht doch schließlich mit einem Teil wenigstens des sittlichen Verhaltens zusammen?

Der hier angedeutete Einwand verliert den Schein seiner Berechtigung, wenn man bedenkt, daß ein sittliches Urteil als persönliches Erlebnis des Urteilenden etwas anderes ist als ein sittliches Urteil, das zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht wird. Natürlich muß der Ethiker, der über ein sittliches Urteil nachdenkt, dieses Urteil erst haben. Aber er braucht es gar nicht aus sich zu schöpfen. Er kann es einfach von anderen übernehmen. Ein Minimum eigener sittlicher Erfahrung genügt unter Umständen, um von da aus durch verstandesmäßiges Begreifen und Nachfühlen die ganze Fülle der sittlichen Tatsachen als Objekt wissenschaftlicher Betrachtung sich anzueignen.

In ganz anderem Verhältnis zum wirklichen sittlichen Verhalten als die wissenschaftliche Behandlung der Ethik steht allerdings das, was man gewöhnlich „Moralpredigen“ nennt. Der Moralprediger stellt sich die sittlichen Urteile nicht in objektiver Betrachtung gegenüber, sondern er verkündet sie als Ausdruck seiner Überzeugung. Von Schopenhauer stammt der Gedanke, Moral predigen sei leicht, Moral (wir würden

1*

dafür sagen: Ethik) begründen schwer. Dieser Satz ist, ohne Einschränkung, kaum zutreffend. Es gibt freilich ein Moralpredigen, welches das leichteste, angenehmste, zugleich aber auch wertloseste Geschäft menschlicher Eitelkeit darstellt. Wer ohne persönliche Erlebnisse sittliche Urteile kolportiert, die Mühe ihrer Begründung sich spart und sein eigenes Leben nicht in Einklang mit denselben zu bringen sucht, der gehört zu diesen unerträglichen Moralpapageien, an die man gewöhnlich denkt, wenn von einem Moralisten die Rede ist und die dem Begriff des Moralisten seine unangenehme Nebenbedeutung verschafft haben.[1])

Aber Moralprediger in einem ganz andern Sinne waren die großen Propheten, die Erzieher der Menschheit. Auch sie haben nicht Ethik begründet. Aber daß ihre Leistung geringer, ihre Aufgabe leichter gewesen sei als die Tätigkeit des über ethische Fragen nachsinnenden Gelehrten, das wird niemand behaupten wollen. Die Schwierigkeiten, mit denen sie zu ringen hatten, liegen nur auf ganz anderem Gebiet. Im übrigen stehen sie jedoch ebenso hoch über dem wissenschaftlichen Ethiker wie der wahre Künstler über dem Ästhetiker.

Diese Bemerkungen dürften genügen, die Absicht der folgenden Grundlegung einer Ethik vor naheliegenden Mißverständnissen zu sichern. Bevor wir nun an die eigentliche Untersuchung der Erscheinungen des sittlichen Lebens herantreten, wird es gut sein, einen allgemein orientierenden Blick auf die Gesamtheit dieser Erscheinungen zu werfen.

Als die alltäglichsten Funktionen der Sittlichkeit können wir lobende und tadelnde Äußerungen über das Verhalten des lieben Nebenmenschen bezeichnen. Aber dürfen wir alle Äußerungen des Lobes oder

Tadels als sittliche Reaktionen betrachten? Wenn ein Mensch, der an der Begehung eines Unrechts verhindert worden ist, Schmähreden ausstößt gegen diejenigen, die seine eigennützigen Pläne durchkreuzt haben, werden wir da von einem sittlichen Urteil sprechen, welches der Tadelnde über seine Widersacher fällt? Sicherlich nicht, und wenn wir versuchen, solche Fälle, in denen Lob und Tadel eine außersittliche Reaktion bedeuten, von denjenigen Fällen zu sondern, in denen Lob und Tadel als eine Äußerung sittlichen Lebens betrachtet werden kann, so bietet sich uns zunächst die Bestimmung: Sittlich sind diejenigen Äußerungen des Lobes oder Tadels, bei denen man der Zustimmung eines unparteiischen Dritten sicher zu sein glaubt. In diesem Sinn spricht man von einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, der in den sittlichen Bedeutungen steckt.[2])

Aber beurteilen wir nicht auch das Können eines Künstlers, eines Technikers oder Forschers mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit, ohne daß doch von einem sittlichen Urteil in solchen Fällen die Rede sein kann? Man sieht, auch unparteiische Urteile sind nur dann sittlich, wenn sie sich auf ganz bestimmte Gegenstände beziehen. Gegenstand der sittlichen Beurteilung ist nicht die Leistung, sondern die Gesinnung, die in der Leistung sich ausspricht oder sonstwie sich zu erkennen gibt.[3]) Als erstes Tatsachengebiet des sittlichen Lebens haben wir sonach die mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit auftretenden Beurteilungen von Gesinnungen zu betrachten.

Aber wir sprechen nicht nur von einer sittlichen Beurteilung, sondern auch von einer sittlichen Gesinnung. Meinen wir damit nur diejenige Gesinnung, die zum Gegenstand sittlicher Beurteilung gemacht

wird? Wenn dies der Fall wäre, dürften wir nicht die sittliche der unsittlichen Gesinnung gegenüberstellen; denn in bezug auf das Sittlichbeurteiltwerden unterscheidet sich die letztere nicht von der ersteren.[4]) Nicht als beurteiltes Objekt nur steht die Gesinnung dem sittlichen Leben gegenüber, sondern sie bildet selbst unter Umständen einen integrierenden Bestandteil dieses Lebens. Aber verhält sich diejenige Gesinnung, die wir eine sittliche nennen, zu der sittlichen Beurteilung anders wie die Disposition zur Funktion, die Fähigkeit zur Ausübung? Ist die betreffende Gesinnung noch etwas anderes als sozusagen die Vorratskammer entsprechender Beurteilungen? Wenn man versucht, das Gewissen zu definieren, so wird man wohl in erster Linie daran denken, zu sagen, es sei eine Fähigkeit, Reue oder Befriedigung zu empfinden über das Böse oder das Gute der eigenen Gesinnung. Befriedigung und Reue aber stehen offenbar im engsten Zusammenhang zu positiver und negativer, billigender und mißbilligender, lobender und tadelnder Beurteilung, und daß das Gewissen, wenn es nicht mit der sittlichen Gesinnung zusammenfällt, doch einen Hauptbestandteil derselben ausmacht, wird niemand bestreiten. Daß die Fähigkeit zu Beurteilungen der eigenen Gesinnung nicht wesentlich verschieden ist von derjenigen zur Beurteilung anderer, braucht wohl kaum weiter ausgeführt zu werden. Also ist die sittliche Gesinnung sicherlich zunächst die Fähigkeit zu sittlicher Beurteilung. Es fragt sich nur, ob sie bloß dies ist.

Denken wir an das, was man gewöhnlich einen Charakter nennt! Daß der Charakter irgendwie mit der sittlichen Gesinnung zusammenhängt, wird man nicht bestreiten. Nun betätigt sich aber der Charakter gewiß nicht in erster Linie im Beurteilen,

sondern im Handeln. Wir dürfen also vielleicht die vorläufige Bestimmung aufstellen, die sittliche Gesinnung sei die Fähigkeit nicht nur der sittlichen Beurteilung, sondern auch des sittlichen Wollens und Handelns. Aber was ist sittliches Wollen und Handeln? Offenbar ein Wollen und Handeln auf Grund sittlicher Motive. Wenn jemand eine Handlung, die er sonst vollbringen würde, lediglich deshalb nicht vollbringt, weil er sie für schlecht hält, oder wenn er eine Handlung, die er sonst unterließe, nur aus dem Grund vollzieht, weil sie ihm gut erscheint, dann handelt er sittlich nicht nur in dem Sinn, daß seine Handlung sittlich beurteilt und sittlich gebilligt wird, daß seine Handlung also zu dem sittlichen Leben als Objekt der Beurteilung in Beziehung tritt, sondern in dem höheren Sinn, daß sie einen Bestandteil des sittlichen Lebens bildet. Daß eine Handlung uns gut oder schlecht erscheint, ist aber das Resultat sittlicher Beurteilung. Die sittlichen Motive sind also wiederum nichts anderes als die sittlichen Beurteilungen. Wir sehen somit: Die sittliche Gesinnung als Fähigkeit der sittlichen Beurteilung und als Fähigkeit des sittlichen Wollens und Handelns bedeutet nicht eine Summe zweier verschiedener Fähigkeiten, sondern eine Fähigkeit unter dem Gesichtspunkt verschiedener Wirkungen betrachtet.

Es gelingt uns vielleicht, noch etwas tiefer in das Wesen des Sittlichen einzudringen und von da aus einen etwas klareren Überblick über den Zusammenhang der Erscheinungen des sittlichen Lebens zu gewinnen, wenn wir das genauer betrachten, was wir bis jetzt ziemlich unbestimmt Beurteilung genannt haben.

Wo von einem Urteil die Rede ist, da denkt derjenige, der nicht gerade mit logischen Untersuchungen sich beschäftigt, in der Regel an einen Satz, an eine

Wortverbindung, die einen Sinn hat. Für den Logiker ist nicht die Wortverbindung, sondern der Sinn derselben das Wesentliche des Urteils. Der Sinn von Wörtern wie gut, schlecht, recht, unrecht usw., wie sie in sittlichen Urteilen eine Rolle spielen, scheint jedem ohne weiteres verständlich. Aber dasjenige aufzuzeigen, was eigentlich die Bedeutung dieser Wörter ausmacht, dürfte manchem nicht leicht fallen. Der Sinn von Wörtern wie rot, grün usw. wird nicht nur verstanden, sondern man kann auch auf die Eigenschaften, die so bezeichnet werden, hinweisen. In einer Anschauuung, sei es eine Wahrnehmung oder eine anschauliche Erinnerungs- oder Phantasievorstellung, kann das gegeben sein, was die Bedeutung dieser Wörter ausmacht. Wie steht es in dieser Hinsicht mit den Wörtern gut, schlecht usw.? Dasjenige, dessen Eigenschaften sie bezeichnen, die Gesinnung, der Charakter, das Gewissen ist im ganzen etwas durchaus Unanschauliches. Wie könnte da die Bedeutung der betreffenden Wörter irgendwie in anschaulicher Weise gegeben sein? Suchen wir begrifflich diese Bedeutung etwas klarer zu erfassen, so können wir zunächst konstatieren, daß der Sinn von Wörtern wie gut, schlecht, schön, häßlich usw. gegenüber dem Sinn von Wörtern wie rot, blau, hart, weich usw. etwas Eigenartiges hat, was allen Gliedern der ersten Gruppe gemeinsam ist. Dieses gemeinsame Eigenartige wollen wir bezeichnen als den Wertcharakter. Die sittlichen Urteile sind ebenso wie die ästhetischen Werturteile, die sittlichen Prädikate sind Wertbezeichnungen.

Können wir den Sinn dieser Wertbezeichnungen vielleicht noch etwas näher bestimmen? Wir versuchen es, indem wir sagen, Wertbezeichnungen deuteten eine Beziehung des Gegenstandes, auf den

sie angewendet werden, zu unserem Gefühlsleben an. Man begegnet wohl auch der Behauptung, wonach die Bedeutung der Wertbezeichnungen in unseren Gefühlen gegeben sein soll. Danach hätten die Wertbegriffe eine ungefähr ebenso anschauliche Bedeutung wie diejenigen, welche Sinnesqualitäten bezeichnen. Aber diese Auffassung halten wir für unrichtig. Sie beruht auf einer Verwechslung dessen, was ein Begriff ausdrückt und was er bezeichnet, eine Verwechslung, die von Husserl in seinen instruktiven logischen Untersuchungen nicht speziell für die Wertbegriffe, sondern allgemein als logischer Fehler nachgewiesen worden ist.[5]) Der Unterschied zwischen Ausdruck und Bezeichnung tritt am deutlichsten vielleicht hervor bei gewissen Scheltworten. Wenn jemand einen andern im Zorn einen dummen Menschen nennt, so ist dieses Urteil Ausdruck seiner Erregtheit. Wenn es auch nichts anderes als die Erregtheit des Urteilenden bezeichnen würde, so hätte der andere kaum Grund, sich beleidigt zu fühlen. Aber was es bezeichnet, was seine Bedeutung ausmacht oder, wie wir dafür auch sagen, seinen Gegenstand bildet, das ist eben etwas anderes, nämlich eine Eigenschaft des Getadelten, welche als Ursache der Erregtheit des Tadelnden hingestellt wird.

Und wie in diesem Beispiel, so verhält es sich bei allen Wertbezeichnungen. Was sie bedeuten, ist eine Beziehung und zwar in der Regel eine Kausalbeziehung des Wertgegenstandes zu unseren Gefühlen, genauer eine Eigenschaft des Gegenstandes, durch welche er befähigt ist, unser Gefühlsleben zu erregen. Was sie ausdrücken, ist eben diese Erregung unseres Gefühlslebens — wenn dieselbe tatsächlich stattfindet.

Die meisten Werturteile bezeichnen nur und drücken

nichts aus. Wir lernen gewisse Gegenstände als gut, schlecht, schön, häßlich bezeichnen und gebrauchen diese Prädikate gewohnheitsmäßig, ohne viel dabei zu denken, geschweige etwas dabei zu fühlen. Aber für die Ethik oder für die Ästhetik haben solch angelernte und nachgesagte Werturteile nur ein ganz untergeordnetes Interesse. Viel wichtiger sind diejenigen Werturteile, die etwas ausdrücken oder vielmehr nicht sie, sondern dasjenige, was sie ausdrücken. Dieses wollen wir bezeichnen als Wertschätzungen. Wir können also sagen: Was den Ethiker an der sittlichen Beurteilung in erster Linie interessiert, ist die sittliche Wertschätzung.

Die sittliche Gesinnung ist dementsprechend hauptsächlich Disposition zu sittlicher Wertschätzung. Sofern wir die sittliche Gesinnung als Ursache sittlicher Handlungen betrachten, haben wir also die Motivationskraft sittlicher Wertschätzungen ins Auge zu fassen. Daneben muß allerdings die Frage berücksichtigt werden, ob nicht auch sittliche Urteile, hinter denen keine sittlichen Wertschätzungen stehen, motivationskräftig sein können.

Wenn wir die Sittlichkeit als Wertschätzung und die Motivationskraft dieser Sittlichkeit betrachtet haben, müssen wir uns aber auch erinnern, daß die sittliche Wertschätzung selbst wieder zum Gegenstand der Beurteilung gemacht werden kann. Dasjenige, was Objekt der Wertbeurteilung wird, bezeichnen wir als Wert. Die drei Hauptabschnitte unserer folgenden Untersuchung werden sich also beschäftigen 1. mit der Sittlichkeit als Wertschätzung und mit der Disposition dazu, mit dem Gewissen; 2. mit der Motivationskraft der Sittlichkeit, dem sittlichen Handeln und dem Charakter; 3. mit der Sittlichkeit als Wert und dem Rangstreit der ethischen Systeme.

Aus rein äußerlichen Gründen, da die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Wertschätzung und des sittlichen Wollens und Handelns, die eigentlich zu der Lehre von dieser Wertschätzung und von diesem Wollen und Handeln gehört, bereits in einer gewissen Beziehung steht zu dem letzten Kapitel, außerdem verhältnismäßig viel Material aufweist und bei manchen besonderes Interesse findet, wollen wir sie gesondert behandeln in zwei Abschnitten, von denen der eine der sittlichen Individualentwicklung, der andere der sittlichen Menschheitsentwicklung und Weltentwicklung gewidmet sein soll. Wir erhalten auf diese Weise folgende fünf Kapitel unserer Grundlegung der Ethik:

1. Die Sittlichkeit als Wertschätzung und das Gewissen.
2. Das sittliche Wollen und Handeln. Der Charakter.
3. Die sittliche Individualentwicklung.
4. Die sittliche Menschheits- und Weltentwicklung.
5. Die Sittlichkeit als Wert und der Rangstreit der ethischen Systeme.



1. Kapitel.

Die Sittlichkeit als Wertschätzung und das Gewissen.

Wir haben hier das Dasein, den Gegenstand, die Bedingungen, die Erscheinungsweisen und Wirkungen der sittlichen Wertschätzungen, das Wesen und die Bedingungen des Gewissens zu betrachten.

a) Das Wesen der sittlichen Wertschätzung.

Wie bereits erwähnt, betrachten wir die sittliche Wertschätzung ihrem Kerne nach als ein Gefühl. Sie mag in ihren besonderen Modifikationen als Reue, sittlicher Stolz, sittlicher Zorn, Entrüstung usw. noch andere Elemente des Seelenlebens in sich schließen. Ihrem Wesen nach ist sie ein Gefühl, sei es der Billigung, sei es der Mißbilligung. In diesem Gegensatz von Billigung und Mißbilligung schon drückt sich die Zugehörigkeit zu den Gefühlen aus, die ja sämtlich in positive und negative zerfallen oder, wie man dafür auch sagt, jene eigentümliche Polarität besitzen, die vielleicht überall, wo sie sonst noch an psychischen Erscheinungen beobachtet wird, durch die Beziehung derselben zu positiven und negativen Gefühlen ihre Erklärung findet.

Die Gefühle bilden eine besondere Klasse von Elementen des Seelenlebens, weil sie von einer andern, allgemein anerkannten Klasse solcher Elemente, den reinen Empfindungen, mit denen sie in gewissen Zügen übereinstimmen, doch auch wieder charakteristisch

sich unterscheiden. Man bezeichnet diesen Unterschied häufig als einen solchen der Objektivität und der Subjektivität, indem man den Empfindungen einen gewissen Objektivitätscharakter zuschreibt, demzufolge sie nicht als Zustände des Subjekts, sondern als Eigenschaften von Körpern aufgefaßt werden, während die Subjektivität der Gefühle darin bestehen soll, daß sie nur als Zustände des Ich erlebt werden können. Aber eine solche Unterscheidung hat viel Bedenkliches; denn auch die Empfindungen als solche sind nicht etwas ohne weiteres auf Gegenstände Bezogenes. Wenn man die Empfindung nicht einfach mit der Wahrnehmung identifiziert, wenn man in der Wahrnehmung, durch welche uns Körper mit Eigenschaften, Zuständen und Beziehungen gegeben werden, neben den reinen Empfindungen noch andere Bestandteile unterscheidet, kurz, wenn man die Abstraktion der bloßen Empfindung so vollzieht, wie dies die Psychologie verlangt, dann darf man der Empfindung ebensowenig Objektivität zuschreiben, wie dem Gefühl. Würden die Empfindungen sich nicht — unlösbar in Wirklichkeit aber in der Abstraktion doch trennbar — verschmelzen mit Akten der Raumauffassung, wodurch wir statt eines Ichzustandes eine im Raum lokalisierte Qualität wahrnehmen, mit Akten der Zeitauffassung, wodurch das jederzeit gegenwärtige Psychische zur Auffassung von Vergangenem und Zukünftigem werden kann, mit dem Identitätsbewußtsein, das aus der Vielheit gleicher oder eigentlich nur ähnlicher Affektionen der Seele das Setzen identischer Gegenstände erzeugt, kurz, würden die Empfindungen nicht, wie man gewöhnlich sagt, verarbeitet zu Bestandteilen unserer äußeren Erfahrung, dann wären sie an Subjektivität den Gefühlen vollkommen gleich.

Der Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl

läßt sich daher phänomenal nicht gut bestimmen. Aber es genügt ja, wenn wir auf die verschiedene Funktion hinweisen, welche beiden in unserm Seelenleben zukommt, wenn wir konstatieren, daß die Empfindungen in der angegebenen Weise verarbeitet werden, während die Gefühle eine solche Verarbeitung nicht durchmachen oder nicht vertragen, indem wohl Gefühlsgedanken aber nicht aktuelle Gefühle mit Raum-, Zeit-, Identitätsbewußtsein usw. sich verbinden können. Statt auf das verschiedene Schicksal der Empfindungen und Gefühle im Seelenleben kann man übrigens auch hinweisen auf eine verschiedene Entstehungsweise derselben, indem die Empfindungen zunächst stets peripheren Ursprungs sind, nur durch die Vermittlung von äußeren Sinnesorganen uns zuteil werden, während es für die Gefühle kein äußeres Sinnesorgan gibt, so daß für sie unter allen Umständen ein zentraler Ursprung angenommen werden muß.[1])

Um die Berechtigung dieser Feststellung einzusehen, muß man allerdings bedenken, daß Schmerz- und Kitzelempfindungen, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch oft mit Unlust- und Lustgefühlen gleichgesetzt werden, nach der Auffassung der Psychologie keine Gefühle, sondern Empfindungen sind. Wenn der Nichtpsychologe von körperlicher Lust oder körperlichem Unbehagen spricht, so denkt er gewöhnlich an alle möglichen Empfindungen, während der Psychologe die nicht ganz leichte Abstraktion vollzieht und die betreffenden Empfindungen von den daran geknüpften wirklichen Gefühlen in Gedanken trennt. Dieses verschiedene Verhalten ist der Grund, warum der Laie die Behauptung so unwahrscheinlich findet, wonach die Annehmlichkeit eines sinnlichen Erlebnisses und die Freude am Schönen oder am Guten

qualitativ durchaus gleichartige Erlebnisse sind, eine Behauptung, die von vorurteilsfreien Psychologen mit gutem Grund aufgestellt worden ist. Das ganze Erlebnis des sogenannten sinnlichen Genusses, bestehend aus der Wahrnehmung körperlicher Eindrücke und dem dadurch ausgelösten Gefühl ist freilich etwas anderes als der Komplex von Gedanken, Empfindungen und Gefühlen, der beispielsweise das sogenannte Gefühl der Erhabenheit konstituiert. Aber wenn man es fertig bringt, das Gefühl gedanklich von den übrigen Bestandteilen des Erlebnisses zu trennen, dann wird man die Behauptung von der qualitativen Gleichartigkeit dieses „psychischen Elements“ in den allerverschiedensten Fällen von erfreulichen oder unerfreulichen Erlebnissen nicht mehr absurd finden.

Im übrigen hat man der Frage nach der Zahl der unterscheidbaren Gefühlsqualitäten vielfach wohl eine Wichtigkeit zugeschrieben, die ihr nicht zukommt. Für die Anwendung der Gefühlspsychologie in der Wertwissenschaft ist ein Problem allerdings nicht ohne Bedeutung, das mit dieser Frage in einem gewissen Zusammenhang steht, nämlich das Problem des Wertmaßstabs. Gibt es nur zwei Qualitäten der Gefühle, Lust und Unlust, die sich nur der Intensität nach abstufen und sich wie positive und negative Größen um einen Nullpunkt, den Indifferenzpunkt, gruppieren, so ist damit im Prinzip eine Vergleichbarkeit der Wertschätzungen, ein einfacher Wertmaßstab garantiert. Sind aber die Begriffe Lust und Unlust nur Gattungsbegriffe für qualitativ ganz verschiedenartige Lust- und Unlustnuancen, die durch jene in zwei Gruppen zusammengefaßt werden, oder gibt es gar, wie einzelne Psychologen meinen, neben den Gattungen der Lust- und Unlustgefühle noch andere Gattungen, wie Spannungs- und Lösungs-, Erregungs-

und Beruhigungsgefühle, dann ist eine Vergleichbarkeit der Wertschätzungen im Grunde undenkbar. Auf den Ausweg, die qualitativ verschiedenartigsten Gefühle bei gleicher Intensität als Symptome des gleichen Werts derjenigen Gegenstände anzusehen, deren Wertschätzung sie darstellen, auf diesen kläglichen Ausweg wird wohl niemand verfallen. Dagegen dürften die Vertreter der Lehre von der qualitativen Mannigfaltigkeit der Gefühle vielleicht gerade stolz sein auf die Konsequenz ihrer Auffassung, wonach die Wertschätzungen verschiedenartiger Werte nicht miteinander vergleichbar sind. Wenn man behaupten kann, daß etwa das Gefühl der Reue nicht bloß stärker oder schwächer, sondern seinem Wesen nach anders geartet ist als etwa das Unlustgefühl, das einen physischen Hunger begleitet, dann läßt sich offenbar leichter Front machen gegen die Auffassung, welche die Tugend nur als Resultat eines Rechenexempels hinstellt, indem sie dahin geht, daß ein Mensch beispielsweise nur solange der Versuchung widersteht, durch einen Diebstahl sich die Mittel zur Stillung seines Hungers zu verschaffen, als ihm die Reue über den Diebstahl ein stärkeres Unlustgefühl zu sein scheint als das Quälende des Hungers.

Aber was tritt an die Stelle dieser Auffassung? Man predigt von dem unvergleichlichen Werte des guten Gewissens, man gebraucht Ausdrücke wie Seligkeit, Würde, Bewußtsein des Seelenadels usw., um die Erlebnisse des Tugendhaften zu schildern. Aber glaubt man ernsthaft an die Unvergleichlichkeit dieser Erlebnisse? Man will doch, daß sie anderen vorgezogen werden. Liegt aber nicht in allem Vorziehen ein Vergleichen? Im übrigen behaupten wir, die wir von der qualitativen Gleichartigkeit aller positiven (d. h. aller Lust-) und aller negativen (d. h. aller

Unlust-) Gefühle überzeugt sind, daß die Theorie des „Rechenexempels", wie sie oben karikierend dargestellt wurde, falsch ist. Die Wertvergleichung in obigem Beispiel wird niemals unmittelbar bedingt durch die Gefühlszustände, die in das Erlebnis des Hungers und den Zustand der Reue eingehen, sondern der Gedanke an den Hungerzustand wird mit dem Gedanken an den Reuezustand verglichen.[2]) Diese Vergleichung wird dadurch beeinflußt, daß beide Gedanken nicht nur Gefühle zu Gegenständen haben, sondern auch ihrerseits Gefühle auslösen. Aber das Gefühl (des Schreckens etwa), das bei dem Gedanken an einen möglichen Verlust der Ruhe des guten Gewissens, bei dem Gedanken an die Reue erlebt wird, ist nicht zu verwechseln mit dem Gefühl der Reue selbst. Wenn man also auch das im Zustand des Hungers und das im Zustand der Reue auftretende Unlustgefühl qualitativ, nicht bloß intensiv, glaubt unterscheiden zu müssen, so ist die Unvergleichlichkeit der beiden Zustände damit doch nicht garantiert, so lange man nicht behauptet, daß auch die Gedanken an diese Zustände und Gefühlserregungen, welche diese Gedanken begleiten, durchaus disparat seien.

Nun meint man vielleicht, die Gedanken an Gefühle und an Werte seien vergleichbar und müßten vergleichbar sein, um die Tatsache des Wählens zu erklären. Aber die Vergleichung, die wir vornehmen, wenn wir Wertgedanken gegeneinander abwägen, sei erfahrungsgemäß kein so oberflächliches Zusammenstellen zweier Intensitätsvorstellungen. Die Lehre von der qualitativen Mannigfaltigkeit der Gefühle, könnte man sagen, werde deshalb der Erfahrung in höherem Maße gerecht. Die Gedanken an qualitativ verschiedene Gefühle seien qualitativ verschiedene Gedanken, welche

durch die sie begleitenden gleichartigen und nur der Intensität nach verschiedenen Gefühle trotzdem in eine Skala sich einordneten, welche die Tatsachen des Vorziehens und Zurücksetzens, kurz des Wählens vollkommen erkläre.

Dagegen ist zweierlei zu sagen: Erstens, daß auch unter Voraussetzung nur zweier Gefühlsqualitäten, Lust und Unlust, die Wertvergleichung nicht zu einer Zusammenstellung bloßer Intensitätsvorstellungen werden muß, indem ja mindestens der Gedanke an die Dauer der Gefühle noch komplizierend hinzutritt. Zweitens, daß die Wertvergleichung überhaupt nicht bloß in der Nebeneinanderstellung von Gefühlsgedanken besteht. Wenn man den Zustand des Hungers mit dem der Reue, um bei unserem Beispiel zu bleiben, vergleicht, so ist es gar nicht möglich, den Gedanken des in dem Hunger- und des in dem Reuezustand enthaltenen Unlustgefühls mit Intensität und Dauer so selbständig herauszuarbeiten, daß das von ihm erregte und die Vergleichung beeinflussende Gefühl nur durch ihn bedingt wird. Ja es ist im höchsten Grad unwahrscheinlich, daß der reine Gedanke an ein bloßes Gefühl überhaupt irgendwelche eigene Gefühlsbetonung besitzt. Tatsächlich denken wir bei der in Rede stehenden Vergleichung an die ganzen komplexen Erlebnisse, die nicht nur Gefühle, sondern auch Empfindungen, Gedanken usw. in sich enthalten und eben durch die Verschiedenheit der nicht gefühlsmäßigen Bestandteile zu so ganz verschiedenartigen Erlebnissen werden. Die Verschiedenartigkeit der Totalerlebnisse genügt, um die Gedanken daran zu genügend verschiedenartigen zu machen, so daß auch von unserm Standpunkt aus an ein Rechnen mit Intensitäts- und Zeitgrößen von Gefühlen bei der Wertvergleichung nicht zu denken ist. Weiter können

wir an dieser Stelle auf das Problem der Wertvergleichung nicht eingehen. Die wenigen Bemerkungen, die wir darüber gemacht haben, sollten natürlich nicht die großen Schwierigketen lösen, die in diesem Probleme stecken, sondern sie sollten nur zeigen, daß die Frage nach der Zahl der Gefühlsqualitäten auch für die Theorie der Wertvergleichung nicht die Wichtigkeit besitzt, die man ihr zunächst zuzuschreiben geneigt sein könnte.

Da die sittlichen Wertschätzungen wie alle Wertschätzungen Gefühlserregungen bedeuten und da alle Gefühle nach der hier vertretenen Auffassung nur die zwei Qualitäten entweder von Lust oder von Unlustgefühlen aufweisen können, so folgt, daß auch die sittlichen Wertschätzungen Lust- und Unlustgefühle sein müssen. Wir betrachten denn auch die sittliche Billigung als ein Lustgefühl, die sittliche Mißbilligung als ein Unlustgefühl. Aber setzen wir uns dadurch nicht zu der Erfahrung in offenkundigen Widerspruch? Ist nicht die sittliche Mißbilligung sehr häufig durch starke Lustgefühle charakterisiert, sobald sie nur nicht der eigenen Person, sondern einem Nebenmenschen gilt? Darauf ist zu antworten, daß nach dem oben Gesagten Werturteil und Wertschätzung wohl unterschieden werden müssen. Ein sittliches Verwerfungsurteil kann die sittliche Entrüstung des Urteilenden ausdrücken, es kann gar nichts ausdrücken und es kann auch Ausdruck sein des Stolzes und der Selbstgerechtigkeit. Die sittliche Entrüstung schließt nun ebenso gewiß ein Unlustgefühl ein, wie Stolz und Selbstgerechtigkeit mit angenehmem Gefühl Hand in Hand gehen. Wenn wir daher behaupten, daß die sittliche Mißbilligung ein Unlustgefühl sei, so darf nicht gegen diese Behauptung die Gefühlsbetonung derjenigen Verwerfungsurteile ins Feld ge-

führt werden, die gar keine sittliche Mißbilligung ausdrücken oder bei denen vielleicht ein schwaches Gefühl solcher Art wirklich vorhanden ist, ohne gegenüber den stärkeren Gefühlen positiver Art, die nichts mit der Mißbilligung zu tun haben, zur Geltung zu kommen. Die Unterscheidung zwischen dem, was ein Werturteil ausdrückt und was es bezeichnet, ist, wie man hieraus aufs neue sieht, für das Verständnis ethischer Grundfragen sehr wichtig.

Übrigens sei hier wiederum darauf hingewiesen, daß die stärkeren sittlichen Reaktionen, Verwerfung, Abscheu, Entrüstung, Achtung, Liebe, Bewunderung usw., keineswegs nur in Gefühlen der Billigung und der Mißbilligung bestehen. In diesen Reaktionen stecken vielmehr bedeutende Empfindungskomplexe, deren Wichtigkeit für das sittliche Leben im Folgenden noch klarer zutage treten wird. Wir sagen daher nur, in der sittlichen Entrüstung, Verwerfung usw. sei ein Unlustgefühl enthalten, das wir als das Moment der Mißbilligung für sich herausgreifen und ins Auge fassen können.

Die Gefühle, wurde oben ausgeführt, sind stets zentralen Ursprungs. Das heißt nicht nur, daß dem Auftreten eines Gefühls im Bewußtsein ein Prozeß im Zentralorgan entspricht; denn in diesem Sinn sind alle Bewußtseinsgeschehnisse zentralen Ursprungs. Es heißt vielmehr, daß auch die entferntere Ursache, die für die Gefühlserregung dasselbe bedeutet wie der äußere Reiz für die Sinneswahrnehmung, in einem zentralen Prozeß besteht. Diesem letzteren entspricht unmittelbar auch schon ein Bewußtseinsgeschehen, das uns im psychischen Leben als Grundlage, Voraussetzung oder Bedingung des Gefühls erscheint. Wir freuen uns nicht, ohne uns über etwas zu freuen, d. h. die Freude muß stets einen Bewußtseinsvorgang

zur Grundlage (Voraussetzung, Bedingung) haben. Dieser Bewußtseinsvorgang ist das psychische Korrelat desjenigen Prozesses im Zentralorgan, der uns Veranlassung gibt, von einem stets zentralen Ursprung der Gefühle zu sprechen. Diejenigen Psychologen, die in den sogenannten Stimmungen Gefühle sehen, behaupten im Gegensatz zu dem eben Gesagten, daß es „gegenstandslose" Gefühle, d. h. Gefühle ohne psychophysische Veranlassung gebe. Sie weisen hin auf Erscheinungen, wie z. B. die grundlosen Angstzustände, die bei gewissen Herzkrankheiten auftreten oder auf bekanntere Fälle, wo man sich traurig, verstimmt oder gehoben und heiter fühlt, ohne zu wissen warum. Diese Tatsachen beweisen nach unserer Auffassung keineswegs das Vorkommen voraussetzungsloser Gefühle, indem es dabei stets Empfindungen (besonders solche, die zur Klasse der sogenannten Organempfindungen gehören) sind, die samt den ihnen korrespondierenden Gehirnprozessen die psychophysische Veranlassung derjenigen Bewußtseinsgeschehnisse bilden, welche in jenen Stimmungen die eigentlich gefühlsmäßigen Bestandteile ausmachen. Wir halten somit unbedingt daran fest, daß es Gefühle ohne psychophysische Grundlage nicht gibt.

Nach der Verschiedenheit dieser Grundlage läßt sich eine Klassifikation der Gefühle durchführen, die fruchtbarer ist als die bloße Gegenüberstellung der Lust und der Unlust. Wir unterscheiden in diesem Sinn Empfindungsgefühle, Vorstellungsgefühle und Gedankengefühle. Innerhalb der beiden letzten Klassen stellen wir einander gegenüber die Gegebenheits- und die Verlaufsgefühle. Die gedanklichen Gegebenheitsgefühle endlich teilen wir ein in die Gruppen der altruistischen, egoistischen und unpersönlichen Gefühle, zu welch letzteren wir beson-

ders die sittlichen und die religiösen Gefühle rechnen. Der Gegensatz der Gegebenheits- und Verlaufsgefühle im Gebiet der Vorstellungsgefühle wird wohl verständlicher, wenn wir als Beispiel der ersteren die Freude an der ruhigen Kontemplation eines Kunstwerks, als Beispiel der letzteren die Lust an der Beschäftigung unserer Einbildungskraft, unserer Leidenschaften usw. anführen. Alle Versuche, die gemacht worden sind, die eine der beiden Arten auf die andere zurückzuführen, dürfen als mißlungen bezeichnet werden. Und noch wichtiger als im Gebiet der Vorstellungsgefühle ist die in Rede stehende Unterscheidung im Gebiet der Gedankengefühle. Die gedanklichen Verlaufsgefühle sind die logischen Gefühle, die Freude an der Wahrheit, die Unbehaglichkeit des Widerspruchs usw. Die gedanklichen Gegebenheitsgefühle sind nicht bedingt durch den Verlauf des Denkens, sondern durch den Inhalt des Gedachten. Beides ist wohl auseinanderzuhalten.

Was die Unterscheidung der Empfindungs- und der Vorstellungsgefühle anlangt, so erscheint sie auf den ersten Blick unpsychologisch. Wir haben ja oben schon erwähnt, daß reine Empfindungen in unserem Seelenleben nirgends vorkommen. Bei allem Wahrnehmen, Erinnern, Phantasieren, kurz bei allen Bewußtseinserlebnissen, in denen überhaupt Empfindungen vorkommen, sind sie irgendwie verwebt mit Akten der Raumauffassung, des Zeitbewußtseins usw.: Empfindungen sind uns nur als Bestandteile von Vorstellungen (Wahrnehmungs-, Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen) gegeben. Aber trotzdem hat die Unterscheidung von Empfindungs- und Vorstellungsgefühlen ihre Berechtigung. Bei den ersteren nämlich hängt das Gefühl ausschließlich oder fast ausschließlich vom Empfindungsbestandteil der Vorstellung ab.

Wir erkennen dies daran, daß in der Gefühlsvoraussetzung die nichtempfindungsmäßigen Bestandteile (man sagt dafür wohl auch die „Formbestandteile“) entweder stark zurücktreten, ohne daß das Gefühl dadurch beeinträchtigt wird, oder bedeutend variiert werden können, ohne daß das Gefühl sich ändert. Bei den Vorstellungsgefühlen dagegen sind die Formbestandteile der Gefühlsgrundlage mindestens ebenso wichtig wie die Empfindungsbestandteile. Eine Tonfolge mit veränderter Zeitordnung, ein Gemälde, auf welchem die Farben räumlich anders angeordnet werden, verändern ihren ästhetischen Wert. Ein Stück Kuchen kann in ganz verschiedene Formen gebracht und in ganz verschiedenem Rhythmus gekaut werden, ohne daß das Behagen an seinem Wohlgeschmack dadurch stark beeinträchtigt wird. In vielen Voraussetzungen von Empfindungsgefühlen (oder wie wir dafür auch sagen „sinnlichen“ Gefühlen) wie der körperlichen Lust, dem Schmerz, den Stimmungen sind die Formbestandteile, Lokalisation, zeitliche Gliederung usw. überhaupt auf ein Minimum reduziert. Man sieht also, daß der Unterschied zwischen sinnlichen und Vorstellungsgefühlen ein wohl berechtigter ist, ohne daß man übrigens nötig hätte, die sinnlichen Gefühle einzuschränken auf diejenigen, die an die Empfindungen bestimmter Sinnesgebiete, der sogenannten niederen Sinne, geknüpft sind. Es gibt vielmehr in jedem Sinnesgebiet sinnliche und es gibt auch (prinzipiell wenigstens) in jedem Sinnesgebiet ästhetische (d. h. Vorstellungs-) Gefühle.

Was die Unterarten der gedanklichen Gegebenheitsgefühle anlangt, so sprechen wir von egoistischen Gefühlen bei solchen, die erlebt werden beim Gedanken an etwas, das in Besitz- oder Kausalbeziehung zu der eigenen Person gebracht wird. Die Grundlage

der altruistischen Gefühle sind Gedanken an solche Gegenstände, die in Besitz- oder Kausalbeziehung zu der Person eines andern gebracht werden. Ein altruistisches Gefühl in unserm Sinn ist der Neid, d. h. ein Unlustgefühl, das erlebt wird beim Gedanken an das Glück eines andern, ebensogut wie das Mitleid, das beim Gedanken an das Unglück eines andern erlebte Unlustgefühl. Wenn wir also im psychologischen Sinn von egoistischen und altruistischen Gefühlen reden, so müssen diese Begriffe ohne die tadelnde oder lobende Nebenbedeutung verstanden werden, die man gewöhnlich mit ihnen verbindet. Altruistische Gefühle sind nicht an sich gute und egoistische nicht an sich schlechte Gefühle, ebensowenig wie die sinnlichen Gefühle oder die ästhetischen Gefühle an sich gut oder schlecht sind. Gut oder schlecht werden Gefühle erst dadurch, daß beim Gedanken an sie sittliche Gefühle der Billigung oder Mißbilligung erlebt werden. Dabei ist übrigens zwischen dem sittlichen Gefühl im Sinn des „gebilligten“ Gefühls und dem sittlichen Gefühl im Sinn der „Billigung“ wohl zu unterscheiden. Wir wollen den Begriff des Sittlichen im Sinn des Guten im Gegensatz zum Unsittlichen, dem Bösen, lieber ganz vermeiden und vom Sittlichen nur in dem Sinn des zur Sittlichkeit Gehörigen und zwar des einen Bestandteil des sittlichen Lebens Ausmachenden, nicht bloß des der sittlichen Beurteilung Unterliegenden sprechen. Der Gegensatz des Sittlichen ist dann das Außersittliche, nicht das Unsittliche. Für das Wort unsittlich haben wir bei dieser vorsichtigen Einschränkung des zu Verwechslungen Anlaß gebenden Sprachgebrauchs gar keine Verwendung. Es genügt aber auch vollständig, die für gewöhnlich synonym damit gebrauchten Wörter schlecht und böse zu be-

nützen. Da die sittlichen Gefühle selbst, ebenso wie die andern, zum Gegenstand sittlicher Billigung oder Mißbilligung gemacht werden können, so ist also nach unserer Terminologie ein sittliches Gefühl wohl ein gutes oder böses Gefühl. Aber nicht jedes gute oder böse Gefühl ist ein sittliches Gefühl. Wenn man an diesem Sprachgebrauch streng festhält, so dürften viele Irrtümer und Mißverständnisse, die sonst in die Behandlung ethischer Fragen sich einschleichen, vermieden werden.

Die sittlichen Gefühle in unserm Sinn gehören (neben den religiösen) zu den unpersönlichen Gefühlen, d. h. sie werden erlebt beim Gedanken an etwas (zur Gesinnung Gehöriges), ohne daß die Inhärenzbeziehung dieses Etwas zu einer bestimmten Person einen für die Gefühlserregung bedeutsamen Bestandteil des betreffenden Gedankens bildet. Ob diese Inhärenzbeziehung gar nicht mitgedacht wird oder ob sie zwar zum Inhalt des dem Gefühl zugrunde liegenden Gedankens gehört, jedoch so, daß ihre Variation keine Veränderung des Gefühls zur Folge hat, das ist nebensächlich.

Eine vollständige Einteilung der unpersönlichen Gefühle würde gegenüberstellen solche, die erlebt werden beim Gedanken an Psychisches (ohne daß die Inhärenz- oder Besitzbeziehung dabei eine Rolle spielt), solche, die erlebt werden beim Gedanken an Physisches (mit der nämlichen Einschränkung) und solche, die erlebt werden beim Gedanken an das Absolute, das weder physisch noch psychisch zu denken ist, an die Realität, das Ding an sich, Gott, oder wie man sonst dafür sagen will. Von diesen drei Gruppen greifen wir als besonders wichtig heraus einen Teil der ersten, die sittlichen, und die Gesamtheit der letzten, die religiösen Gefühle.

Dies mag genügen, die Stellung der sittlichen Wertschätzungen im System der Gefühle klarzulegen. Wir haben festgestellt: Die sittlichen Wertschätzungen sind Gedankengefühle, unpersönliche Gedankengefühle, Gefühle, die erlebt werden beim Gedanken an eine Gesinnung oder etwas zur Gesinnung Gehöriges, ohne daß die Inhärenzbeziehung zu einer bestimmten Person dabei eine Rolle spielt. Es ergeben sich nun vor allem die Fragen: Wie verhalten sich die sittlichen zu den übrigen Wertschätzungen und was hat man eigentlich unter einer Gesinnung und dem zur Gesinnung Gehörigen zu verstehen?

Wir haben von sinnlichen und ästhetischen Gefühlen gesprochen. Wie verhalten sich diese zu den sinnlichen und ästhetischen Wertschätzungen? Die nächstliegende Antwort auf diese Frage ist: Sie sind identisch mit letztern. In der Lust des sinnlichen und ästhetischen Genießens kommt eben der Wert des betreffenden Sinnesreizes oder Vorstellungsobjekts zum Bewußtsein und in diesem „Zum-Bewußtsein-Kommen" des Wertes besteht die Wertschätzung. Aber gegen diese einfache Lösung erheben sich doch gewisse Bedenken. Es scheint, als ob bei dem, was man gewöhnlich unter Wertschätzung versteht, die Reflexion eine größere Rolle spielte; als ob beispielsweise zwischen der Wertschätzung sinnlicher Genüsse, wie sie den raffinierten Lebemann charakterisiert, und dem naiven Genießen des Naturkindes ein beträchtlicher Unterschied bestehe. Überlegungen solcher Art haben denn auch einen Werttheoretiker wie Meinong dazu veranlaßt, die Wertgefühle ganz allgemein als Gedankengefühle zu betrachten.[3]) Aber ein anderer Denker, der Meinongs Untersuchungen fortzuführen versuchte, v. Ehrenfels, ist auch bereits dazu gelangt, jene Bestimmung wieder aufzuheben.[4]) Warum soll

das Gefühl, das ich bei dem blassen Gedanken etwa an ein schönes Gemälde habe, ein Wertgefühl heißen, während das Gefühl, das ich erlebe, wenn ich mir das betreffende Gemälde anschaulich vorstelle, aus der Klasse der Wertgefühle ausgeschlossen wird? Das ist die Frage, die v. Ehrenfels sich vorlegt und die ihn schließlich veranlaßt, Meinongs Auffassung hinsichtlich des Charakters der Wertgefühle preiszugeben. Aber wie steht es mit dem Gegensatz zwischen dem mehr „naiven" Genießen und der mehr „bewußten" Wertschätzung?

Unsere Antwort lautet: Dieser Gegensatz verdankt seine Entstehung lediglich dem Bedürfnis, zwischen sinnlichen und ästhetischen Gefühlen einerseits und Gedankengefühlen andererseits zu unterscheiden, sowie dem Übersehen der Mehrdeutigkeit, die in dem Begriff „Wertschätzung sinnlicher und ästhetischer Genüsse" liegt. Wenn man Wertschätzung in dem Sinn des reflektierten Wertbewußtseins versteht, dann gibt es gar keine sinnliche und keine ästhetische Wertschätzung in dem oben festgelegten Sinn der Begriffe „sinnlich" und „ästhetisch"; denn es handelt sich dann bei Wertschätzungen niemals um Gefühle, die durch Empfindungen oder Vorstellungen ausgelöst werden, sondern stets um Gedankengefühle. Eine Wertschätzung in diesem Sinn deshalb eine sinnliche zu nennen, weil der sie veranlassende Gedanke sich auf einen Gegenstand bezieht, der imstande ist, sinnliche Gefühle auszulösen, hat ebensowenig Sinn als die Wertschätzung eines Gottes oder Königs für eine göttliche oder königliche zu erklären. Das unklar empfundene Bedürfnis, die sinnlichen und ästhetischen Gefühle den Gedankengefühlen gegenüberzustellen, wird durch die Entgegensetzung von Genuß und Wertschätzung ganz und gar

nicht befriedigt, da man es vielleicht fertig bringt, auf die sinnlichen und ästhetischen Genüsse nicht den Begriff Wertschätzung anzuwenden, während es niemals gelingen will, im Gebiet der Gedankengefühle Wendungen wie „Genuß der Macht, Genuß des Reichtums“ usw. synonym mit Wertschätzung der Macht, des Reichtums im Sinn der „Freude beim Gedanken an die betreffenden Gegenstände“ zu unterdrücken. Da man von dem Wert des sinnlich Angenehmen, von dem Wert des Schönen usw. spricht, so ist eine solche Einschränkung des Begriffes Wertschätzung vollends unzweckmäßig. Wir wollen sie daher aufgeben und durch Definition festsetzen, daß die Begriffe Gefühl und Wertschätzung vollständig gleichbedeutend gebraucht werden sollen. Man mag bei dem Gebrauch des Wortes Wertschätzung immerhin an einen besonderen Funktionszusammenhang der Gefühle in unserem Seelenleben denken, an ihre Eignung nämlich, Veranlassung zu Werturteilen zu geben. Aber nach unserer strengen Unterscheidung zwischen Wertschätzung und Werturteil dürfen die beiden nicht miteinander verwechselt werden.

Was nun den Begriff „Wertschätzung sinnlicher oder ästhetischer Genüsse“ anlangt, so ist zu beachten, daß derselbe nach gewöhnlicher Auffassung zweierlei, nach unserer Auffassung sogar dreierlei bedeuten kann. Man kann nämlich vor allem das Wort „Genuß“ im Sinne des Wortes „Gefühl“ oder im Sinne des Wortes „Gefühlsveranlassung“ interpretieren. Es ist nun aber etwas ganz anderes, wenn man beim Gedanken an sinnliche oder ästhetische Lustgefühle, wie wenn man beim Gedanken an leckere Speisen und Getränke, an Musik und schöne Frauen Gefühle erlebt. Der Asket, der einen sinnlichen Genuß für Sünde hält, erlebt das Gefühl, das der negativen

Wertschätzung des Sündigen bei ihm entspricht, nicht beim Gedanken etwa an Essen und Trinken, sondern beim Gedanken an die Lust, die er oder ein anderer am Essen und Trinken hat oder haben könnte. Eine solche (negative) Wertschätzung sinnlicher Genüsse ist, wie man ohne weiteres sieht, eine sittliche Wertschätzung.

Wer dagegen beim Gedanken an ein Mahl, das ihm selbst oder einem andern gut schmecken soll, irgendwelche Freude empfindet, der erlebt ein egoistisches bezw. ein altruistisches Gefühl, das mit einem sittlichen Gefühl (in unserm Sinn) nichts zu tun hat. Hieraus sieht man, wie der Begriff einer „Wertschätzung sinnlicher und ästhetischer Genüsse" schon nach der gewöhnlichen Auffassung doppeldeutig ist. Wer diese Doppeldeutigkeit erkennt, der wird nicht bestreiten, daß zwischen der Wertschätzung sinnlicher Genüsse im Sinn von Genußmitteln und derjenigen sinnlicher Genüsse im Sinn von Genußfreuden (mag die letztere nun negativ sein, wie beim Asketen oder positiv, wie beim Lebemann) ein ebensogroßer Gegensatz des Naiven und des Reflektierten besteht wie zwischen dem sinnlichen Genießen selbst und der Wertschätzung dieses Genießens.

Der Gegensatz zwischen gewöhnlichem Gefühl und Wertgefühl ist also mit vollem Recht für uns aufgehoben. Dadurch gewinnt der Begriff „Wertschätzung sinnlicher Genüsse" für uns eine dritte Bedeutung, sofern darunter verstanden werden kann die Lust des Sinnengenusses selbst. Wir nennen eine Person, die durch Sinneseindrücke zu lebhaften Lustgefühlen veranlaßt werden kann, eine sinnlichere Natur im Vergleich mit derjenigen, die stumpf ist in bezug auf derartige Erlebnisse. Wir sprechen von Sinnlichkeit aber auch da, wo ein Mensch die sinnlichen Freuden

in einer uns tadelnswert erscheinenden Weise anderen Werten vorzieht. Während wir die erstere Art von Sinnlichkeit auch als naive oder gesunde Sinnlichkeit bezeichnen, fehlen uns derartige Attribute für die letztere Art. Dort handelt es sich eben um eine außersittliche, um eine sinnliche, hier um eine sittliche Wertschätzung, und sittliche Wertschätzungen sind niemals naiv, sind immer reflektiert in dem Sinn, daß sie gewissermaßen Reflexe anderer oder doch Reaktionen auf andere Wertschätzungen sind.

b) Der Gegenstand der sittlichen Wertschätzung.

Dies wird sogleich noch deutlicher werden, wenn wir nun der Frage nach dem Wesen der Gesinnung, des Gegenstandes sittlicher Wertschätzung, näher treten. Die sittliche Gesinnung haben wir schon kennen gelernt als die Disposition zu sittlicher Wertschätzung. Aber wird nur die sittliche Gesinnung Gegenstand sittlicher Wertschätzung? Offenbar nicht. Wir haben ja schon darauf hingewiesen, wie unter Umständen eine sinnliche Wertschätzung sittlich beurteilt werden kann. Ist aber einmal das Gegenstandsgebiet sittlicher Beurteilung über die sittliche Wertschätzung hinaus ausgedehnt, so ist nicht mehr einzusehen, warum irgendeine Art von Wertschätzung davon ausgeschlossen sein soll. Die Gesinnung ist uns daher ganz allgemein der Inbegriff der Dispositionen zu allen möglichen Wertschätzungen. Dispositionen aber werden uns nur in ihren Funktionen erkennbar und können nur, sofern sie erkannt sind, beurteilt werden. Als Funktionen der sittlichen Gesinnung nun haben wir bereits kennen gelernt nicht nur das Auftreten sittlicher Wertschätzungen, sondern auch die Bestimmung des Handelns durch dieselben,

also das Auftreten und die Motivationskraft der betreffenden Wertschätzungen. Es liegt nahe genug, dies Ergebnis zu verallgemeinern. Dabei ergibt sich der Satz: Die Gesinnung wird zum Gegenstand sittlicher Wertschätzung, sofern sie sich in dem Auftreten aller möglichen (sinnlicher, ästhetischer, logischer, egoistischer, altruistischer, sittlicher, religiöser) Wertschätzungen und in der Motivationskraft derselben zu erkennen gibt. Außerdem kommt aber für die sittliche Beurteilung der ganzen Gesinnung noch ein Moment in Frage, das bei der Betrachtung bloß der sittlichen Gesinnung nicht hervortreten konnte, nämlich das Verhältnis der verschiedenartigen Wertschätzungen zueinander.

Gegenstand der sittlichen Wertschätzung ist also nach unserer Auffassung das Dasein, das Verhältnis und die Motivationskraft aller möglichen Wertschätzungen.[5]) Daß diese Auffassung nicht im Widerspruch steht mit den Tatsachen, an die man sich in der Behandlung ethischer Fragen zu halten hat, soll ganz kurz an einigen Beispielen gezeigt werden. Das sittliche Bewußtsein unserer Zeit verurteilt sinnliche Perversitäten. Was heißt dies anders als: das Auftreten positiver Wertschätzungen bei Eindrücken, die dem normalen Menschen negative Gefühle, Ekel, Abscheu usw. abgewinnen „sollten“, wird mißbilligt, oder noch ausführlicher: Unsere sittliche Wertschätzung äußert sich in der Mißbilligung positiver und in der entsprechenden Billigung negativer sinnlicher Gefühle gewissen Gegenständen gegenüber? Wer Häßliches schön und Schönes häßlich findet, den verurteilen wir als einen Menschen von verdorbenem Geschmack. Und wer unempfänglich ist für ästhetische Eindrücke überhaupt, wer „der Dichtkunst Stimme nicht vernimmt“, der gilt uns als „Barbar“. Wir verurteilen den

Menschen ohne Ehrgefühl, der „seine Rechte mit Füßen treten läßt“, weil ihm gewisse egoistische Wertschätzungen fehlen, deren Vorhandensein von uns gebilligt, oder, um wieder den stärkeren Ausdruck zu gebrauchen, verlangt wird. Ebenso mißbilligen wir die Mitleidslosigkeit, also das Fehlen gewisser altruistischer Gefühle, das mangelnde Interesse an der Wahrheit (das Nichtvorhandensein logischer Wertschätzungen) und daß die sittliche Beurteilung gegenüber dem Fehlen oder Vorhandensein religiöser Wertschätzungen nicht Halt macht, braucht kaum ausgeführt zu werden.

Ein gewisser Widerspruch erhebt sich vielleicht gegen unsere Gleichsetzung von Billigen und Mißbilligen einerseits, Fordern und Verbieten andererseits. Daß wir die Mitleidslosigkeit mißbilligen, gibt man wohl ohne allzu großes Widerstreben zu. Aber, mag man sagen, wie können wir Mitleid fordern, wo es nicht vorhanden ist? Dieser Einwand ist berechtigt, sofern die darin liegende Voraussetzung zutrifft, die Voraussetzung nämlich, daß der Mensch machtlos sei gegenüber seinen Gefühlen. Es ist verkehrt, sittliche Billigung und Forderung schlechthin gleichzusetzen. Aber die erstere wird überall zur letzteren, wo sich mit ihr der Gedanke an die Realisierbarkeit des Gebilligten verbindet. Wir werden nun im folgenden noch sehen, daß der Mensch auf das Hervortreten und die Gestaltung seiner Gefühle keineswegs ohne Einfluß ist. Im übrigen genügt der bloße Umstand, daß viele Menschen an eine Beeinflußbarkeit der Gefühle glauben, zur Rechtfertigung unserer Auffassung, wonach das Auftreten positiver und negativer sinnlicher, ästhetischer, logischer, egoistischer, altruistischer, sittlicher, religiöser Gefühle nicht nur gebilligt und mißbilligt, sondern gefordert und ver-

urteilt wird. Gefordert und verurteilt! Warum wurde die Verbindung „gefordert und verboten“ durch ein eigenartiges Unbehagen in der Feder zurückgehalten? Vielleicht können wir eine Begründung dafür in dem Umstande finden, daß man wohl das Auftreten von Gefühlen, für welche zunächst die zureichenden Bedingungen fehlen, erzwingen kann, daß es aber unmöglich ist, Gefühle, für welche die nötigen Bedingungen vorhanden sind, nicht zu haben. Ein Gefühlsverbot scheint tatsächlich sinnlos zu sein, während die Forderung, man solle bestimmte Gefühle haben, der Berechtigung nicht entbehrt.[6])

Sollte jemand der Ansicht sein, daß es dem unmöglich zu Realisierenden gegenüber nicht nur kein Gebot und kein Verbot, sondern auch keine sittliche Wertschätzung überhaupt geben könne, so müssen wir ihn auf spätere Ausführungen verweisen, aus denen hervorgehen wird, daß sich diese Ansicht nicht halten läßt, wenn man nicht mit einer indeterministischen Weltanschauung zugleich alles Recht sittlicher Beurteilung preisgeben will. Im allgemeinen aber wird man uns wohl jetzt schon zugeben, daß zum mindesten sittliche Billigung und Mißbilligung sich auf das Vorhandensein und Fehlen aller möglichen Gefühle beziehen kann.

Daß diese Billigung und Mißbilligung all den verschiedenen Wertschätzungen gegenüber gleich stark hervortrete, oder daß sie überhaupt zu den stärksten sittlichen Gefühlen gehöre, kann man nicht behaupten. Es gibt vielleicht sogar manchen, der auf das Vorhandensein und Fehlen der eigentlichen Wertschätzungen überhaupt Verzicht leistet, wenn die Menschen sich nur so benehmen, so sprechen, denken, und handeln, als ob die betreffenden Wertschätzungen vorhanden wären oder fehlten. Aber das beweist

nur, daß das sittliche Gefühl bei manchem nicht sehr stark entwickelt ist, indem bei ihm nur die allerkräftigsten Reaktionen die Schwelle des Bewußtseins überschreiten.

Wichtiger freilich als das bloße Haben der Gefühle ist das Handeln im Sinn der betreffenden Wertschätzungen. Wer zwar Mitleid empfindet, aber dem Gegenstand seines Mitleids trotzdem nicht hilft, obwohl er es könnte, wer seine Ehre liebt und trotzdem leichtsinnig aufs Spiel setzt, wer den Zauber des Schönen und des Heiligen empfindet und niemals sich aufrafft aus der Öde eines von jenem Zauber unberührten Alltagslebens, wer sittlich fühlt, aber nicht sittlich handelt, kurz, wer sich als Gesinnungsschwächling erweist, den wird man schärfer verurteilen als einen rohen, mancher feinen Regung unzugänglichen oder als einen durch perverse Veranlagung beeinträchtigten, aber starken und geschlossenen Charakter.

In hohem Maße endlich wird die sittliche Beurteilung der Gesinnung auch bestimmt durch das Verhältnis der Wertschätzungen. Wen die Liebe zur Wahrheit oder zur Schönheit etwa lebhaft begeistert, der wird allgemeiner sittlicher Billigung gewiß sein dürfen, solange nur das Vorhandensein der betreffenden logischen oder ästhetischen Wertschätzung ins Auge gefaßt wird. Aber sobald es sich darum handelt, daß ein Mensch seiner Liebe zur Wahrheit oder zur Schönheit alle anderen Wertschätzungen opfert, werden die sittlichen Urteile über ihn beträchtlich auseinandergehen. Es tritt eine ganz andere sittliche Wertung ein, sobald man nicht die einzelnen Wertschätzungen für sich, sondern ihr gegenseitiges Verhältnis zum Gegenstand der Betrachtung macht. Besonders deutlich zeigt sich dies auch in den Urteilen über die Sinnlichkeit. Wo nicht gerade aske-

tisch veranlagte Gemüter die Sinnlichkeit verwerfen, da meinen sie niemals das Vorhandensein lebhafter sinnlicher Gefühle, sondern entweder eine zu hohe Wertschätzung der sinnlichen Gefühle, also eine hedonistische Richtung der Sittlichkeit oder — und darauf kommt es uns in diesem Zusammenhang an — ein Dominieren der sinnlichen Gefühle nach Extensität und Intensität über alle andern. Ebenso ist ein Egoist in der schlimmen Bedeutung des Wortes nicht ein Mensch mit egoistischen Gefühlen; denn die hat jeder Mensch. Auch starke egoistische Gefühle sind wohl den meisten Menschen eigen. Aber nicht bei allen und auch nicht bei den meisten Menschen überwuchern die egoistischen Gefühle so sehr alle anderen wie bei demjenigen, den man mit negativer Wertschätzung einen Egoisten nennt.

Diese Beispiele mögen genügen, zu zeigen, daß die sittliche Wertschätzung, wie sie uns im Leben entgegentritt, tatsächlich auf das Vorhandensein (und auf die Qualität), auf die Motivationskraft sowie auf das Verhältnis aller möglichen Wertschätzungen sich bezieht. Diese drei Momente fassen wir künftighin unter dem Begriff der Gesinnung zusammen. Der Gedanke an die (eigene oder fremde) Gesinnung, der die Voraussetzung sittlicher Wertschätzung bildet, ist also entweder Gedanke an bestimmte Wertschätzungen selbst oder an ihre Motivationskraft oder an ihr Verhältnis zu andern.

c) Die Bedingungen sittlicher Wertschätzung.

Wenn diese Momente oder auch nur eines von ihnen noch anders als in Gedanken erfaßt und so zum Gegenstand der Beurteilung gemacht werden könnte, dann wäre unsere Behauptung, wonach die sittlichen Wertschätzungen unter allen Umständen Ge-

dankengefühle sind, nicht richtig. Nun gibt es außer Gedanken in unserm Seelenleben an gegenständlich gerichteten Erlebnissen nur noch eine Klasse, die Vorstellungen. Diese unterscheiden sich von den Gedanken dadurch, daß sie „anschaulich" sind und ihre Anschaulichkeit beruht darauf, daß in ihnen die Akte des gegenständlichen Erfassens von Empfindungen durchwoben sind. Es wird aber niemand behaupten wollen, daß Wertschätzungen, ihre Motivationskraft und ihr Verhältnis etwas von Sinnesqualitäten an sich hätten und deshalb auch in anschaulicher Vorstellung erfaßt werden könnten. Trotzdem spricht man nicht selten von der Anschauung sittlicher Verhältnisse, von ethischem Anschauungsunterricht usw. Dabei meint man jedoch nicht anschauliche Vorstellungen, in denen der Gegenstand der sittlichen Wertschätzung erfaßt wird, sondern man meint dies, daß Erlebnisse, die den Gegenstand sittlicher Beurteilung bilden sollen, zunächst als eigene Erlebnisse dem Urteilenden gegeben sind. Wer sich wenigstens nachfühlend einmal in die Seele des Helden oder des Verbrechers versetzt hat, den er bewundert oder verabscheut, bei dem kann man von einer Anschauung in diesem Sinn sprechen.

Aber müssen wir in solchen Fällen die sittlichen Wertschätzungen nicht Gefühlsgefühle statt Gedankengefühle nennen? Ist es nicht ein lebendiges Gefühl statt eines abstrakten Gedankens, worin unter diesen Umständen der Gegenstand der Beurteilung — nicht erfaßt, sondern — erlebt wird? Diese Frage hängt zusammen mit einem schwierigen psychologischen Problem, in dessen Lösung noch keine Einstimmigkeit erzielt worden ist. Es gibt noch manchen Psychologen, der die Ansicht vertritt, die beste Art, wie uns das Gefühl für die psychologische Betrachtung

und für jede Art von Reflexion, also auch für die sittliche Wertschätzung gegeben sein könne, sei das unmittelbare Haben, das Erleben desselben. Demgegenüber behaupten andere, denen wir uns anschließen, daß jede Art von Erfassen den Tod desjenigen Gefühls bedeutet, das den Gegenstand dieses Erfassens bildet. Diese Auffassung gründet sich auf bestimmte Tatsachen, die das Wesen der Aufmerksamkeit sowie die Bedeutung der Aufmerksamkeit für das Erfassen von Bewußtseinserscheinungen und für die Entstehung von Gefühlen betreffen.[7]) Ein Gefühl tritt nämlich, wie schon erwähnt wurde, niemals ohne psychophysische Veranlassung auf. Diese psychophysische Veranlassung muß ferner, wenn das Gefühl zustande kommen soll, stets ein Aufmerksamkeitserlebnis sein. Es ist ja bekannt, daß man heftige körperliche Schmerzen nicht fühlt, d. h. die Unlust, die sie auszulösen vermögen, nicht erlebt, wenn die Aufmerksamkeit in hohem Maße anderweitig in Anspruch genommen ist. Nun bedarf es, um ein Gefühl psychologisch zu erfassen, einer so energischen „Einwärtswendung" der Aufmerksamkeit, d. h. der Akt des Erfassens absorbiert die Aufmerksamkeit so vollständig, daß die Voraussetzung des betreffenden Gefühls nicht länger genügend beachtet werden kann, um dasselbe aufrecht zu erhalten. Es ist daher eine Erfahrung, die man leicht machen kann, daß Gefühle, die man zu erfassen, zu analysieren sucht, entschwinden.

Freilich könnte man behaupten, daß primäre Gefühle nicht erfaßt zu werden brauchen, um sittliche Reaktionsgefühle auszulösen. Dagegen vermöchte derjenige, der besondere Freude an dialektischen Übungen hat, einzuwenden, daß Aufmerksamkeit eine Bedingung aller, also auch der sittlichen Gefühle sei, daß also selbstverständlich die primären Gefühle aufmerksam

erfaßt werden müßten, um sittliche Reaktionsgefühle auszulösen. Wir wollen auf diese Dialektik verzichten und einfach auf die Erfahrung verweisen. Gibt es jemand, der in demselben Augenblick, wo er ein sinnliches oder ein ästhetisches oder ein sonstiges Gefühl erlebt, auch eine sittliche Billigung oder Mißbilligung darüber in sich aufsteigen fühlt, so mag derselbe an der Möglichkeit von „Gefühlsgefühlen" festhalten. Wir andern, die wir zu diesem Kunststück nicht imstande sind, bestreiten das Vorkommen solcher Gefühlsgefühle und behaupten, daß sich die Wertschätzungen von Gefühlen auf Akte des Gefühlserfassens gründen, mag diesen Akten das wirkliche Erleben der betreffenden Gefühle auch noch so unmittelbar vorausgehen.

Die sittlichen Wertschätzungen sind also für uns stets Gedankengefühle. Es erhebt sich nun die wichtige Frage: Gibt es zwischen Gedanken so bedeutende Unterschiede, daß man es verstehen kann, wie sie Veranlassung zu den so verschieden lebhaften und zu qualitativ entgegengesetzten Gefühlen zu geben vermögen? Im Gebiet der Sinneswahrnehmung sind beispielsweise der Duft einer Rose und die Qualität eines Zahnschmerzes hinreichend verschieden, um uns die ganz verschiedene Gefühlswirkung ganz natürlich erscheinen zu lassen. Gibt es derartige Unterschiede auch hinsichtlich der Qualität von Gedanken? Unsere Antwort lautet: Nein. Die Gefühlswirkung von Gedanken ist höchstens in ganz geringem Maß eine natürliche Folge ihrer Qualität. Auf Grund ihrer eigenen Beschaffenheit besitzen Gedanken keine oder nur sehr geringe Eignung zur Gefühlserregung. Wenn sich im entwickelten Seelenleben an Gedanken oft so lebhafte Gefühle knüpfen, so handelt es sich um eine im Lauf der Zeit erworbene, nicht um eine von Anfang an vorhandene Funktion der Gedanken.

Man denke nur an die Abnahme der Gefühlswirkung, die sich schon innerhalb des Vorstellungslebens konstatieren läßt, wenn man die sinnliche Lebhaftigkeit der Vorstellungen verringert. Wieviel geringer ist z. B. der ästhetische Genuß, den wir an der bloßen Zeichnung haben, gegenüber demjenigen, den uns das farbenreiche Gemälde gewährt! Wie wenig vermag einem Musikliebhaber das Spielen des stummen Klaviers die Freude an der lärmenden Ausübung seiner Kunst zu ersetzen! Die bloßen Formbestandteile des ästhetischen Eindrucks sind zwar nicht ganz bedeutungslos für die Gefühlserregung. Aber je weniger sie durch die Inhaltsbestandteile, durch die Sinnesqualitäten, in ihrer Wirkung unterstützt werden, desto schwächer sind die ästhetischen Gefühle, die sich daran knüpfen. Nun sind Gedanken aber nichts anderes als die vollkommen von allem sinnlichen Material losgelösten Akte des Raum-, Zeit-, Vergleichs- und Einheitsbewußtseins in mannigfachsten Komplikationen. Es ist also zu erwarten, daß die Gefühlswirkung der Gedanken noch geringer sei als die der überwiegend formalen Kunstwerke. Diese Annahme wird von der Erfahrung auch insofern bestätigt, als es oft bedeutender Arbeit von seiten der Menschenbildner bedarf, um abstrakten Begriffen wie Gott, Tugend, Freiheit usw. einen Gefühlswert zu verschaffen.

Aber wie kann ein Gedanke eine Gefühlswirkung erwerben, die er ursprünglich nicht besitzt? Die nächstliegende Antwort auf diese Frage ist: durch Assoziation. Die Assoziation ist ja ganz allgemein dasjenige Prinzip in unserem Seelenleben, das die erworbene im Gegensatz zur ursprünglichen psychophysischen Kausalität begründet. Diejenigen Bewußtseinsinhalte, die einmal gleichzeitig vorhanden waren,

oder richtiger, diejenigen Gehirnprozesse, die einmal gleichzeitig sich abgespielt haben, gewinnen eine Verbindung miteinander.[8]) Auf Grund dieser Verbindung ist jeder der beiden Prozesse bei seinem späteren Auftreten imstande, den andern herbeizuführen. Aber keiner von beiden besaß diese Fähigkeit vor der Bildung der Assoziation. Dadurch unterscheidet sich die assoziativ begründete Wirksamkeit von der natürlichen Kausalität. Ein Lichtstrahl, der auf eine bestimmte Stelle der Netzhaut fällt, löst eine Lichtempfindung aus und mit dieser Lichtempfindung eng verschmolzen tritt ein Lokalisationsakt auf, der uns die optische Qualität an einer ganz bestimmten Stelle des Raums wahrnehmen läßt. Dieser Lokalisationsakt mußte nicht früher erst einmal mit der Lichtempfindung gleichzeitig gegeben sein, um mit ihr eine Assoziation einzugehen und auf Grund dieser Assoziation von der Lichtempfindung „reproduziert" zu werden. Als die Lichtempfindung zum erstenmal auftrat, bedingte sie, nicht „reproduktiv", sondern „produktiv" bereits den Lokalisationsakt. Produktion ist also die ursprüngliche, die natürliche, Reproduktion die erworbene, auf Assoziation beruhende, die künstlich zu beeinflussende psychophysische Wirksamkeit.

Wenn nun Gedanken durch Assoziation Gefühlswirksamkeit gewinnen sollen, so müssen sie offenbar mit Gefühlen eine Assoziation eingehen. Aber dies ist unmöglich, wenn diejenigen recht haben, welche die Nichtassoziierbarkeit der Gefühle behaupten. Und selbst wenn man die wohlbegründete These, daß Gefühle niemals Glieder eines Assoziationszusammenhanges werden können — einen Satz, der sich einfach durch den Hinweis auf die Unselbständigkeit der Gefühle rechtfertigen läßt —, bestreiten wollte, käme man nicht viel weiter. Selbst wenn Gedanken Gefühle

zu reproduzieren vermöchten, müßten diese reproduzierten Gefühle offenbar die Eigenschaft geringer Lebhaftigkeit besitzen, durch welche sich die reproduzierten den direkt erregten Bewußtseinsinhalten gegenüber auszeichnen. Die kräftige Gefühlswirksamkeit, welche Gedanken erfahrungsgemäß entwickeln können, bliebe damit unerklärt.

Dagegen entgeht man all diesen Schwierigkeiten, wenn man annimmt, daß die Gedanken sich nicht direkt mit Gefühlen, sondern mit wirksamen Gefühlsgrundlagen assoziieren. Diese Annahme ist geeignet, mancherlei zu erklären. Vor allem ergibt sich aus ihr ein Verständnis dafür, daß die gedanklichen Gegebenheitsgefühle und unter ihnen besonders die sittlichen Wertschätzungen nicht durch die Qualität der ihnen zugrunde liegenden Gedanken, sondern durch die Beschaffenheit des Gegenstandes dieser Gedanken bedingt sind. Der Gedanke z. B. an etwas Furchtbares löst starke Gefühle aus, nicht weil er eine für die Erregung von Gefühlen besonders geeignete psychische Qualität besitzt, sondern weil der Gegenstand etwas so Bedeutsames ist. Wie kann aber der Gegenstand seine Bedeutsamkeit in unserem Seelenleben anders als durch Vermittlung des Gedankens zur Geltung bringen? Nun, offenbar durch direkte Einwirkung. Gebranntes Kind scheut das Feuer. Das heißt unter anderm: Wenn das Feuer seine Gefährlichkeit durch direkte Einwirkung erst einmal zu erkennen gegeben hat, dann genügt der Gedanke daran, einen gewissen Eindruck auf das Gemüt zu machen. Diese Gefühlswirksamkeit, die der Gedanke durch die Erfahrung gewinnt, beruht auf der Assoziation zwischen dem auf den betreffenden Gegenstand gerichteten Bewußtsein und dem sinnlichen Eindruck, den der Gegenstand durch körperliche Einwirkung her-

vorgerufen hat. Nicht das Unlustgefühl des Gebranntwerdens, sondern die Erfahrung des Gebranntwerdens selbst wird von neuem in Erinnerung gerufen durch den Gedanken an das Feuer und die Gefühle, die sich daran knüpfen, werden jederzeit neu erzeugt. Aber hier scheint doch noch eine Schwierigkeit vorzuliegen. Die sinnliche Erfahrung des Gebranntwerdens besteht doch vor allem in der Empfindung des Schmerzes. Diese Empfindung des Schmerzes ist ursprünglich die Grundlage eines Gefühls der Unlust und man weiß, daß starke Schmerzempfindungen sehr intensive Unlustgefühle auslösen können. Aber wie steht es in dieser Hinsicht mit der Schmerzerinnerung? Man kann bekanntlich an die heftigsten Schmerzen sich erinnern, ohne eine nennenswerte Gefühlsreaktion zu erleben. Durch die Assoziation des auf den Gegenstand Feuer gerichteten Bewußtseins mit der Erfahrung des sinnlichen Schmerzes wird aber nur erklärt, daß der Gedanke an das Feuer die Schmerzerinnerung herbeiführt. Eine starke Gefühlswirksamkeit scheint sich auf diese Weise nicht zu ergeben. Auf alle Fälle scheint die Gefühlswirksamkeit der Gedanken nach der dargelegten Auffassung über die Gefühlswirksamkeit reproduzierter Vorstellungen nicht hinausgehen zu können, wodurch die Intensität der Gedankengefühle offenbar keine Erklärung findet.

Aber man muß bedenken, daß die sinnliche Erfahrung, die wir bei der Einwirkung eines schädlichen oder wohltuenden Gegenstandes machen, nicht auf direkt veranlaßte Sinneseindrücke beschränkt bleibt, daß vielmehr von starken Empfindungen lebhafte motorische Reaktionen ausgelöst werden. Die Prozesse in sensorischen Regionen des Zentralorgans, die den Empfindungen (des Schmerzes usw.) korre-

spondieren, strahlen aus nach motorischen Regionen und rufen vermittelst der dort erzeugten Erregung Muskelkontraktionen aller Art hervor. Nicht nur die mimische Muskulatur und die Muskeln der Arme und Beine, sondern auch die Muskeln der Gefäße, des Darms usw. können in Mitleidenschaft gezogen sein. Auch findet unter Umständen eine Innervation gewisser Drüsen (der Tränendrüse usw.) statt. All diese Innervationsprozesse in motorischen Regionen des Zentralorgans assoziieren sich ebenso mit dem auf den einwirkenden Gegenstand gerichteten Bewußtsein wie die direkten Sinneseindrücke. Sie können also durch den Gedanken an den betreffenden Gegenstand auch wieder herbeigeführt werden. Ist dies aber der Fall, dann treten auch die Muskelkontraktionen, Gefäß- und Drüsenveränderungen ein, welche durch die Innervationsprozesse bedingt sind. Es entstehen also „periphere" Prozesse im Anschluß an den auslösenden Gedanken. Diese peripheren Prozesse veranlassen peripher bedingte Empfindungen, die nun ihrerseits die Grundlage lebhafter Gefühle zu werden geeignet sind.[9]) So erklärt sich die Intensität der Gedankengefühle durch die Lebhaftigkeit sinnlicher Gefühle, die durch die reproduzierende Kraft der Gedanken mittelbar herbeigeführt werden, nicht als Begleiter reproduzierter, sondern als Ergebnisse peripher erregter Empfindungen. Bezeichnen wir der Einfachheit halber die Innervationsprozesse, die peripheren Veränderungen und die von ihnen ausgelösten Empfindungen zusammen als die „Reaktionsbestandteile" oder als die „motorischen Bestandteile" der sinnlichen Erfahrung, so können wir sagen: Die Gefühlswirksamkeit der Gedanken beruht in erster Linie auf der Assoziation des auf einen bestimmten Gegenstand gerichteten Bewußtseins mit den Reaktionsbestandteilen der durch

den betreffenden Gegenstand früher einmal erzeugten sinnlichen Erfahrung.

Die Affekte sind größtenteils Gedankengefühle in diesem Sinn, wobei Gedanken die auslösenden Momente darstellen, während die Lebhaftigkeit der Gefühle durch die „Reaktionsbestandteile" bedingt wird. Im Begriff des Affekts denkt man sich übrigens die Gefühle gar nicht isoliert von den sonstigen Komponenten des betreffenden Gesamterlebnisses. So versteht man z. B. unter der Furcht nicht bloß ein Gefühl, sondern ein sehr komplexes Erlebnis, in dem die motorischen Bestandteile deutlich hervortreten. So lange man die Furcht vor einem nicht gegenwärtigen Übel dem Leiden unter einem gegenwärtigen nur so gegenüberstellt, daß jene als „vorgestellter Schmerz" samt begleitendem Unlustgefühl, diese als „wahrgenommener Schmerz" mit Unlustbegleitung betrachtet wird, solange verkennt man (abgesehen von den anderen Unzulänglichkeiten dieser Auffassung) ganz und gar den verschiedenen Charakter der betreffenden Erlebnisse.

Von unserem Standpunkt aus wird diese Verschiedenheit verständlich dadurch, daß der im Zustand des „Leidens unter gegenwärtigem Übel" hauptsächlich gefühlsbestimmende Faktor, der Schmerz, im Zustand der Furcht fast vollständig zurücktritt, so daß jener Zustand, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, mehr den Charakter eines sensorischen, dieser mehr den eines motorischen Erlebnisses trägt.[10]) Dieser Gegensatz kommt übrigens nicht nur dadurch zustande, daß im Zustand der Furcht ein Bestandteil zurücktritt, der im andern Zustand zur Färbung des Gesamterlebnisses wesentlich beigetragen hat, während die übrigen Bestandteile bloß erhalten bleiben. Vielmehr sind die motorischen Komponenten im Zustand der

Furcht zahlreicher als in demjenigen Erlebnis, durch das der furchterregende Gegenstand seine Bedeutung gewonnen hat. Diese Vermehrung der Reaktionsbestandteile hängt damit zusammen, daß der Gedanke an das Bevorstehen von etwas Gefährlichem und vielleicht auch noch manch anderer Gedanke, der bei der Furcht zu dem bloßen Gerichtetsein auf einen in früherer Erfahrung unangenehm hervorgetretenen Gegenstand hinzukommt, seinerseits ebenfalls mit motorischen Einstellungen assoziativ verbunden ist. Man denke nur an die Innervationsprozesse, die den Zustand jeder Erwartung, auch der nicht auf gefährliche Dinge gerichteten, charakterisieren.

Nun liegt allerdings die Frage nahe, wie denn der Gedanke an Zukünftiges eine assoziative Verbindung mit motorischen Innervationsprozessen gewinnen könne. Er kann doch nicht als Überbleibsel eines diese Prozesse ursprünglich auslösenden Erlebnisses betrachtet werden, dessen Teile natürlich dieselben assoziativen Verbindungen eingehen können wie das Ganze. Das motorische Verhalten in der Erwartung macht ja auch vielmehr den Eindruck eines reflektorischen Funktionierens als den eines durch Erfahrung erworbenen Benehmens. Indem wir diesem Gedanken etwas weiter nachgehen, gelangen wir zu einer wichtigen Feststellung.

Die Behauptung nämlich, daß Gedanken unter Umständen reflektorisch Innervationsprozesse auszulösen vermögen, steht nicht in Widerspruch mit dem Satz, daß Gedanken ihre Reaktionswirkung durch Assoziation gewinnen. Es handelt sich dabei nur um Unterschiede der Zeit, in welcher die Assoziation gestiftet wird. Reflexe sind vererbte Mechanismen. Aber diese Mechanismen müssen in der Stammesentwicklung irgendwann einmal erworben worden sein.

Betrachten wir zur Illustration einen bestimmten Reflex, z. B. den Lidreflex, der in dem Schließen der Augenlider bei Annäherung etwa einer Nadel besteht. Die Annäherung der Nadel ruft eine sensorische Erregung hervor, die auf eine motorische Region überstrahlt und die betreffenden Innervationsprozesse auslöst. Nun kann man doch kaum annehmen, daß die in Betracht kommenden sensorischen und motorischen Partien des Gehirns bei dem ersten Lebewesen, das überhaupt in den Besitz eines Gehirns gelangte, bereits diejenige Faserverbindung besaßen, die das anatomische Substrat der Assoziation darzustellen scheint. Nach einer neueren Untersuchung über die Entstehung solcher Faserverbindungen bilden sich dieselben zwischen gleichzeitig funktionierenden Partien des Zentralorgans. Die Tatsachen der Vererbung nötigen zu der Annahme, daß wenigstens ein Teil dieser Verbindungen, die in den elterlichen Individuen gebildet worden sind, auf die Nachkommen ohne weiteres übergehen. So erklärt sich das Angeborensein der Reflexe ohne die Annahme, daß auch der reflexauslösende Prozeß angeboren sei. Denken wir uns nämlich zwei Punkte, A und B, durch eine Linie verbunden (A○———○B), wobei A und B zwei Regionen des Zentralorgans, die Linie eine Faserverbindung darstellen mögen. Dann besagt dieses Schema, daß die Region A nur in Erregung versetzt zu werden braucht, um ihrerseits B zu erregen. Die Erregung von A kann aber unter Umständen erst lange nach der Geburt durch äußere Einwirkung oder durch den Verlauf der inneren Entwicklung erfolgen. Denken wir uns z. B. den Prozeß in A als physisches Korrelat eines Gedankens, der erst auf einer höheren Stufe der geistigen Entwicklung hervortreten kann. Dann wird dieser Gedanke trotzdem, sobald er hervortritt,

reflektorisch eine Reaktion auslösen, wofern nur die Verbindung A—B angeboren ist. Der Reflexmechanismus von Gedanken kann also angeboren sein, ohne daß die Gedanken angeboren zu sein brauchen. Das ist ein für das Verständnis des Folgenden sehr wichtiges Ergebnis.

Während wir aber hienach das Angeborensein von Reflexmechanismen keineswegs leugnen, behaupten wir, daß diese Mechanismen irgendwann einmal durch Assoziation erworben worden sein müssen.[11]) Wodurch man sich das zufällige Zusammentreffen sensorischer Erregungen mit Innervationsprozessen ursprünglich bedingt denken will, in welchen Fällen man es vorzieht, statt eines zufälligen Zusammentreffens der Funktionen A und B im obigen Schema ein allerdings nicht auf B beschränktes, aber doch auch B treffendes Ausstrahlen der Erregung in A der Assoziationsbildung zugrunde zu legen, und wie man sich die Stabilisierung derartiger Zusammenhänge als Funktion ihrer Zweckmäßigkeit oder sonstiger Eigentümlichkeiten erklärt, das interessiert uns hier nicht weiter.

Kehren wir nun nach dieser langen, aber notwendigen Abschweifung zur Erklärung der sittlichen Wertschätzungen zurück. Sittliche Begeisterung, sittlicher Abscheu, sittlicher Zorn — das sind Affekte, die deutlicher als die matteren Regungen der Billigung und Mißbilligung erkennen lassen, wie unerläßlich die Untersuchung über die Möglichkeit lebhafter Gedankengefühle für das Verständnis des sittlichen Lebens ist. Es fragt sich jetzt bloß, wie weit wir die gewonnenen Grundgedanken für die Interpretation dieser besonderen Erscheinungen fruchtbar machen können.

Da ist von vornherein klar, daß der Gedanke

an eine Gesinnung von einer gefühlsstarken sinnlichen Erfahrung weiter entfernt ist als die Furcht vor einem drohenden, von dem Leiden unter einem gegenwärtigen Übel. Realiter unser Dasein beeinflussen, unmittelbar einwirkend, Wohl und Weh erzeugen kann ja nicht die Gesinnung, sondern nur die Handlung. Der Gedanke an die Handlung mit allen Begleiterscheinungen, nicht der Gedanke an die Gesinnung würde also der Furcht in unserem früheren Beispiel entsprechen. Die Furcht und ihr Gegenstück, die Hoffnung[12]), sind in der Tat das, was wir beim Gedanken an menschliche Handlungen oft empfinden. Dazu kommen noch zwei andere Affekte, Haß und Liebe, die durch besondere Reaktionsbestandteile ausgezeichnet sind, sofern der Gedanke an ein Wesen, das nicht nur uns schaden oder nützen kann, sondern in dessen Bestand auch wir empfindlich einzugreifen vermögen, ein Gedanke, der das Erfassen unangenehmer oder angenehmer uns widerfahrener oder bevorstehender Einwirkungen in diesem Fall kompliziert, seinerseits mit bestimmten motorischen Einstellungen verknüpft ist, welche die Reaktionen der Furcht und der Hoffnung oft weit übertreffen.

Haß und Furcht einerseits, Liebe und Hoffnung andererseits lassen sich also nach dem früher Gesagten wohl verstehen als diejenigen Verhaltungsweisen, die beim Gedanken an feindliche oder freundliche Handlungen sich ergeben müssen. Aber was haben diese Affekte mit den sittlichen Wertschätzungen zu tun? Wie kommt überhaupt ein gefühlsmäßiges Verhalten bei dem Gedanken an Gesinnungen zustande?

Was zunächst die letzte Frage betrifft, so wird man sagen: Die Gesinnung ist die Ursache der Hand-

lung und als solche für unser Bewußtsein mit der Handlung, ja mit einer ganzen Summe von Handlungen eng verknüpft. Wenn wir an einen Bösewicht denken, dann denken wir (auf Grund bestehender Assoziationen) an alles mögliche Schlechte, das er getan hat oder tun kann. Ist daher mit dem Gedanken an eine feindliche Handlung eine Reaktion von Haß und Furcht verknüpft, so wird diese Reaktion bei dem Gedanken an eine feindliche Gesinnung und bei der damit zusammenhängenden Erwartung mehr als einer derartigen Handlung nur verstärkt hervortreten. Wer diese Überlegung nicht an sich einleuchtend findet, der versuche sich in Gedanken in die Situation zu versetzen, wo er einem berüchtigten Verbrecher in völliger Einsamkeit gegenübersteht und vergleiche damit die Lage, in der er sich einem unbekannten Menschen gegenüber befinden könnte, der ihn, ebenfalls ohne die Anwesenheit Dritter, irgendwo in drohender Haltung erwartet. Es wird wohl wenige geben, die nicht bei dem bloßen Gedankenexperiment das Aufregendere der ersten Situation erkennen, wo das Bewußtsein einer schlimmen Gesinnung, nicht der Gedanke an eine bestimmte unheildrohende Handlung den Ausgangspunkt der Affektreaktionen bildet.

Die zweite der oben aufgeworfenen Fragen darf damit wohl als gelöst betrachtet werden. Wie steht es aber mit der ersten? Was haben Furcht, Haß, Liebe und Hoffnung mit den sittlichen Wertschätzungen zu tun? Denkt man speziell an Furcht und Hoffnung, so scheint es absurd, auch nur an der Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges festzuhalten. Was kann es Freieres, Uninteressierteres geben als die sittliche Wertschätzung; was kann daher weiter von Furcht und Hoffnung entfernt sein als

sie? Aber fassen wir statt dessen Haß und Liebe heraus! Sollten der sittliche Zorn, der Haß gegen das Schlechte und die sittliche Begeisterung, die Liebe zum Guten, mit den gewöhnlichen Affekten des Hasses und der Liebe wirklich so wenig zu tun haben? Diese Frage stellen heißt offenbar sie verneinen.[13]

Es läßt sich aber auch erklären, warum das Verhalten von Haß und Liebe im sittlichen Leben deutlicher hervortritt als dasjenige von Furcht und Hoffnung. In den letzteren Affekten steckt nämlich, wie schon erwähnt, deutlich erkennbar die Erwartungsreaktion. Von sittlichen Wertschätzungen sprechen wir aber gerade da, wo wir nicht für uns etwas erwarten. Sofern unsere sittliche Reaktion sich auf eine uns selbst feindselig drohende Gesinnung bezieht, rechnen wir nur dasjenige an ihr zum eigentlich sittlichen Leben, was übrig bleibt, wenn wir das Moment der persönlichen Erwartung gewissermaßen abgezogen haben. Haß und Liebe erleben wir nicht nur beim Gedanken an zukünftige, sondern auch beim Gedanken an vergangene Handlungen. Daß nicht nur der Gedanke an Handlungen gegen uns, sondern der Gedanke an Handlungen überhaupt (und dementsprechend an Gesinnungen überhaupt) die betreffenden Reaktionen auslöst, erscheint zunächst vielleicht unwahrscheinlich, erklärt sich aber aus dem Assoziationsprinzip ohne Schwierigkeit. Wenn durch die direkte Einwirkung eines bedeutsamen Gegenstandes auf uns das auf diesen Gegenstand gerichtete Bewußtsein erst einmal mit einer bestimmten Reaktion assoziiert ist, dann braucht nur dieses Bewußtsein, nicht der Gedanke, daß der betreffende Gegenstand zu uns in Beziehungen steht, wieder aufzutreten, um die Reaktion auszulösen. So hoffen und fürchten,

lieben und hassen wir für andere, so erleben wir Affektreaktionen auch in gar niemands Interesse, einfach dem Gesetz unserer Natur gehorchend.

Aber die persönliche Erfahrung muß doch vorausgegangen sein, damit die unpersönliche Reaktion stattfinden kann! Wenn eine aus böser Gesinnung hervorgehende Handlung nicht erst einmal uns selbst verletzt hat, dann kann die Assoziation zwischen dem Gedanken an die betreffende Handlung oder Gesinnung und zwischen den Reaktionsbestandteilen der sinnlichen Erfahrung, welche die Grundlage aller hiehergehörigen künftigen Gedankengefühle bilden sollen, doch offenbar niemals zustande kommen! Insofern hat man den Ursprung der Sittlichkeit zweifellos zwar nicht in egoistischen Gefühlen, aber in den Erfahrungen von persönlichem Wohl und Wehe zu suchen. Man beachte wohl den Unterschied, der zwischen dieser Behauptung und einer verbreiteten irrigen Auffassung besteht. Es wird gesagt, die sittliche Beurteilung sei aus der Beurteilung des dem einzelnen Individuum Nützlichen und Schädlichen oder aus den Regungen des Gesellschaftsegoismus hervorgewachsen.[14] Das ist, so allgemein genommen, nicht richtig. Vielmehr entstehen aus der sinnlichen Erfahrung des Wohl- und Wehetuenden, die zunächst weder mit egoistischer, noch mit altruistischer, noch mit sittlicher Beurteilung etwas zu tun hat, sofern weder der Gedanke an das eigene Ich, noch der Gedanke an ein fremdes Ich, noch überhaupt ein Gedanke den darin enthaltenen Gefühlen zugrunde liegt; — aus der sinnlichen Erfahrung entstehen als aus ihrer gemeinsamen Wurzel nebeneinander die egoistischen, die altruistischen und die unpersönlichen Reaktionen. Die egoistischen und die altruistischen Reaktionen mögen lebhafter sein als die unpersönlichen,

wie wir beim Anblick eines Felsblocks, der uns oder einer uns nahestehenden Person auf den Kopf zu fallen droht, einen stärkeren Schauder empfinden als beim Anblick desselben Felsblocks und bei dem Gedanken, daß er irgend jemand zerschmettern könnte. Aber unempfindlich sind wir auch bei dem letzteren Gedanken nicht und die Gefühlswirkung desselben ist nicht entliehen aus dem Erlebnis der Furcht für uns oder für andere, sondern aus derselben Quelle, aus der auch die Furcht für uns und für andere stammt. Je häufiger wir dann allerdings starke egoistische und altruistische Gefühle erleben, desto lebhafter wird auch die unpersönliche Reaktion. So kann man nicht selten die Erfahrung machen, daß Menschen in ihrer Jugend die melancholischen Eindrücke, wie sie pessimistische Dichter schildern, nur mit leichtem Grauen, mehr genießend als darunter leidend, aufnehmen. Mit der zunehmenden Lebenserfahrung, die weit mehr im Erleben egoistischer und altruistischer Gedankengefühle als in bedeutsamen sinnlichen Erfahrungen besteht — denn wieviel wirklich bedrohliche sinnliche Erfahrungen vermag der Mensch zu überstehen? —, mit dem häufigeren Auftreten also von Haß und Furcht in eigener oder fremder Angelegenheit wird die Empfänglichkeit für das Hassenswerte und Furchtbare an sich oft so gesteigert, daß die Darbietungen pessimistischer Künstler unerträglich werden können.

Die sinnliche Erfahrung ist also nach unserer Auffassung die eigentliche, primäre Quelle, egoistische und altruistische Regungen kommen nur als sekundäre Quellen, als Gründe für die Verstärkung sittlicher Wertschätzungen in Betracht. Aber, wendet man nun vielleicht, die obige Darstellung persiflierend, ein: Muß mir denn ein Felsblock auf den Kopf gefallen

sein, damit ich imstande bin, das Schauerliche einer überhängenden Felsmasse zu empfinden? Das Übertriebene dieses Einwandes läßt sich leicht zurückweisen. Ein harter Gegenstand, der einmal auf mich herabgefallen ist, kann die Reaktion der Furcht vor einem gefährlicheren Erlebnis ähnlicher Art zur Genüge begründen. Aber ist es denn nötig, daß man überhaupt, wenn auch in verkleinertem Maßstab, erst einmal etwas Derartiges erfahren hat? Auf diese Frage antworten wir selbst mit Nein und gelangen in der Begründung dessen zu einer Erweiterung und Vertiefung unserer Auffassung.

Zunächst können wir einfach hinweisen auf die angeborenen Assoziationszusammenhänge, über die nach dem früher Gesagten wohl kein Wort weiter zu verlieren ist. Die frühzeitig bei Kindern z. B. hervortretende Furcht vor drohenden Gebärden bliebe vollständig unbegreiflich, wenn man annehmen wollte, daß sie den Sinn derselben vorher in eigener Erfahrung kennen gelernt haben müßten. In den Affektreaktionen beim Anblick bestimmter Physiognomien haben wir sicherlich besonders markante Beispiele der Funktion angeborener Mechanismen mit komplizierten, nichts weniger als angeborenen Auslösungsmomenten vor uns. Aber auch das frühe hervortretende Ehrgefühl einzelner Kinder und andere Gedankengefühle lassen sich vielfach nur durch Vererbung erklären.

Außer den angeborenen Reaktionsmöglichkeiten kommt jedoch noch ein Umstand für die Erklärung solcher Reaktionen in Betracht, die aus sinnlichen Erfahrungen des Individuums nicht verständlich würden, der Umstand nämlich, daß wir uns körperliche Reaktionen und die damit zusammenhängenden inneren Erlebnisse vielfach durch Nachahmung zu eigen machen und daß diese Reaktionen in assoziative

Verbindung mit Gedanken oder Vorstellungen treten können. Das Grauen vor dem Tode beispielsweise, das wir bei den meisten Menschen finden, kann nicht wohl darauf beruhen, daß persönliche Erfahrungen von Todesnot eine Assoziation zwischen ihren Reaktionsbestandteilen und dem Gedanken an den Tod haben entstehen lassen und daß diese Assoziationszusammenhänge vererbt wurden. Es erklärt sich aber zwanglos aus der Annahme, daß beim Anblick von Sterbenden die physischen Veränderungen, die sich in Miene und Haltung ausprägen, in unbewußter Nachahmung vom Betrachter teilweise übernommen werden, ihre Gefühlswirkung bei ihm geltend machen und in Assoziation mit dem Todesgedanken treten. Hieraus wird auch bis zu einem gewissen Grad verständlich, warum die Angst vor dem Tod die Gemütserregungen beim Sterben, soviel wir wissen, bei weitem übertrifft. Die starken Ausdrucksveränderungen, die beim lebenskräftigen Organismus Symptome ungeheuerer innerer Erlebnisse und Bedingungen starker Gefühle wären, ja deren abgeschwächte Nachahmung noch die Grundlage eines bedeutsamen seelischen Geschehens zu bilden vermag, sind ja beim Sterbenden selbst mehr physisch als psychophysisch bedingt und lösen auch in der Regel wohl keine lebhaften seelischen Regungen mehr aus.

Daß das Prinzip der unbewußten Nachahmung wahrgenommener Ausdrucksbewegungen in der modernen Theorie der ästhetischen Einfühlung eine wichtige Rolle spielt, wird niemand bestreiten. Es wird ja von einzelnen Denkern so weit ausgedehnt, daß sogar die Einfühlung in Lebloses sich erklären soll aus der Veranlassung zu nachbildenden Bewegungen des Aufstrebens und sich Duckens, des Aufatmens und des Atem-Anhaltens usw., wie sie von dem Hohen

und Gedrückten, vom Weiten und Engen und von allen möglichen Raumverhältnissen ausgehen kann. So wenig die berühmte Theorie von Lange und James, deren richtigen Kern wir in den Ausführungen von den Reaktionsbestandteilen der persönlichen Erfahrung und ihrer Bedeutung für das Entstehen der Gedankengefühle darzustellen versucht haben, sozusagen offizielle Anerkennung gefunden hat, so weitgehend war ihr Einfluß gerade auf demjenigen Gebiet, wo sie zur Erklärung vieler Erscheinungen nicht so unbedingt notwendig ist, auf dem Gebiet der Ästhetik.[15]

Die günstige Aufnahme, welche die ästhetische Einfühlungstheorie meistens findet, läßt nun offenbar hoffen, daß auch unsere ethische Einfühlungstheorie nicht von vornherein abgelehnt werde. Die Einfühlung, d. h. die Gewinnung von Gefühlsgrundlagen durch Nachahmung von Ausdrucksbewegungen, kommt übrigens nach unserer Auffassung für die Entstehung sittlicher Wertschätzungen in doppelter Weise in Betracht. Einerseits so, wie es oben geschildert wurde, d. h. dadurch, daß sie die persönliche Erfahrung ersetzt, die sonst den Quell des sittlichen Lebens bildet. Andererseits aber auch dadurch, daß sie direkt sittliche Reaktionen von dem einen auf ein anderes Individuum übertragen hilft. Wenn wir uns hineinversetzen in das Elend eines Menschen, dem durch Handlungen anderer übel mitgespielt wird, gewinnen wir ein Erlebnis, das ebenso wie die Erfahrung unheilvoller Handlungen am eigenen Leib, Ausgangspunkt für die Entstehung einer sittlichen Wertschätzung werden kann. In direkterer Weise aber gewinnen wir sittliche Wertschätzungen, wenn wir teilnehmen an der sittlichen Entrüstung eines andern über etwas Böses.

Es ist daher ein wichtiges Hilfsmittel der sitt-

lichen Erziehung, daß der Erzieher die sittlichen Reaktionen, die er dem Zögling beizubringen wünscht, in seiner eigenen Person energisch zum Ausdruck bringe. Die Wucht der Persönlichkeit nennt man es gewöhnlich, dies kraftvolle Darstellen sittlicher Erlebnisse, das den andern zur Nachahmung und zum Nacherleben zwingt und ihm so den Stempel der eigenen Individualität unwiderstehlich aufprägt.

Wer nicht unter der Einwirkung solcher Persönlichkeiten sittliche Wertschätzungen gewonnen hat, wem nicht aus eigenen Erfahrungen wohl- und wehetuender Handlungen oder aus sympathischem Nacherleben sittliche Wertschätzung menschlicher Gesinnung erwachsen ist, sei es deshalb, weil ihm die Gelegenheit fehlte, solche Erfahrungen zu machen oder mitzuerleben, sei es deshalb, weil der Gedanke an die Gesinnung als die Ursache der Handlungen sich in ihm nicht entwickelte oder sei es deshalb, weil ihm die nötige Reaktions- und Assoziationsfähigkeit abgeht, wie dies bei stumpfen und unbegabten Naturen der Fall sein kann; wen endlich nicht ein vererbter Mechanismus in der Gewinnung sittlicher Wertschätzungen unterstützt — bei dem wird man Spuren sittlichen Lebens vergeblich suchen.

Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob höher entwickelten, aber nicht auf der Höhe menschlicher Organisation stehenden Tieren Sittlichkeit im Sinn der Fähigkeit einer Wertschätzung von Gesinnungen zukomme, so hängt die Beantwortung dieser Frage offenbar von der Annahme ab, die man bezüglich der Abstraktionsfähigkeit der betreffenden Tiere glaubt machen zu sollen. Denn erziehbar sind höherstehende Tiere, z. B. Hunde, sicherlich auch in dem Sinne, daß sie Reaktionen (des Abscheus usw.) von

ihrem Herrn übernehmen können. Ferner kommt ihnen eine teilweise sehr feine Reaktions- und Assoziationsfähigkeit zu. Daß Gelegenheit zur Erfahrung wohl- und wehetuender Handlungen ihnen nicht fehle, wird natürlich vorausgesetzt. Angeborene Reaktionsmechanismen spielen bei rassereinen höheren Tieren, wie man weiß, eine große Rolle. Es kann sich also nur darum handeln, ob sie den Gedanken an eine Gesinnung, losgelöst von der Vorstellung einer konkreten Situation, in der sie handelnd oder leidend sich befinden, zu erleben imstande sind. Diese Frage zu entscheiden muß gründlichen Kennern des Seelenlebens einzelner Tiere überlassen bleiben. Hier soll nur betont werden, daß die These, welche allen untermenschlichen Organismen die Sittlichkeit abspricht, nicht sowohl einen Defekt des Gemütslebens aller, auch der höher entwickelten Tiere, voraussetzen darf, daß sie vielmehr nur auf die Annahme beschränkten Abstraktionsvermögens, also eines Mangels an dem, was man gewöhnlich Verstand oder Vernunft nennt, in allen Fällen, wo die Höhe menschlicher Organisation nicht erreicht wird, sich gründen kann.

Dagegen gibt es sicherlich Menschen, deren mangelnde Sittlichkeit mit vollständig intaktem Verstandesleben zusammengehen kann. Wenn wir bei solchen von einem Defekt des Gemütslebens sprechen, so ist aber darunter nicht eigentlich ein Mangel der Disposition zu Lust- und Unlustgefühlen zu verstehen. Vielmehr handelt es sich dabei um einen Ausfall im Gebiet der Körperlichkeit und Sinnlichkeit, nämlich um das Fehlen jener Reaktionsbestandteile, deren Verbindung mit den sittlichen Ideen diesen ihre Gefühlsresonanz vermittelt. Eine Ahnung dieses Sachverhalts spricht sich aus in dem verbreiteten Glauben, wonach die Sittlichkeit in dem Sinn auf den Menschen

beschränkt sein soll, daß übermenschliche, rein geistig gedachte Wesen dieser Sittlichkeit entbehren. Wo ein gutes oder ein böses geistiges Weltprinzip oder auch eine Zweiheit von beiden nebeneinander angenommen wird, da findet man häufig, namentlich bei den spekulativer veranlagten Vertretern dieses Glaubens, die Auffassung, daß die betreffenden unkörperlichen Weltmächte nur als Objekte sittlicher Beurteilung, nicht als Subjekte sittlicher Wertschätzung zum sittlichen Leben in Beziehung stehen. Gott ist gut, sofern nur Wirkungen von ihm ausgehen, die wir bewundern und verehren müssen, der Teufel ist böse, sofern alles von Menschen Verabscheute seinen Gläubigen als Ausfluß seiner Kraft erscheint. Aber einen Gott, der sich freut über seine sittliche Vollkommenheit und in diesem Sinne positive sittliche Wertschätzungen erlebt, einen Teufel, der Reue empfindet, nimmt die gedankenreichere Spekulation doch eigentlich nicht an.

Noch manches ließe sich sagen, um die hier vertretene Ansicht vom Wesen und der Entstehung der sittlichen Wertschätzung menschlichen Grundanschauungen näher zu bringen. Aber das Gesagte dürfte genügen, zu zeigen, daß sie solchen Grundanschauungen nicht gar zu ferne steht und im übrigen mag sie für sich selber sprechen.[16] Wir wenden uns nun der Frage zu, wie sich die sittlichen Wertschätzungen der Menschen denn erfahrungsgemäß darstellen.

d) Die Erscheinungsweisen der sittlichen Wertschätzung.

Diese Frage beantworten wir zunächst durch den Hinweis darauf, daß eine große Divergenz der sittlichen Wertschätzungen unter den verschiedenen Individuen, Völkern und Zeitaltern auf den ersten

Blick sich konstatieren läßt, daß jedoch unverkennbar eine Tendenz besteht, Gegensätze der sittlichen Wertschätzung zu überwinden, Verschiedenheiten auszugleichen, kurz, daß eine gewisse Vereinheitlichung des sittlichen Lebens in langsamer Zunahme begriffen ist. Die in der Aufeinanderfolge der Zeitalter hervortretenden Verschiedenheiten und die durch das verschiedene Lebensalter der Individuen bedingten Unterschiede wollen wir hier ganz beiseite lassen. Sie sollen ja in besonderen Abschnitten über Individual- und Menschheitsentwicklung behandelt werden. Unterschiede, die sich ergeben, wenn man verschiedene Stufen einer Entwicklung vergleicht, können kaum als etwas besonders Merkwürdiges hervorgehoben werden. Was als bemerkenswerte und für die Grundlegung der Ethik bedeutsame Tatsache betont werden muß, ist das Auftreten nebeneinander auf derselben Entwicklungsstufe bestehender Unterschiede sittlicher Wertschätzungen. Daß auch nebeneinander bestehende Unterschiede unter Umständen nur Differenzen des Entwicklungsgrades bedeuten, kompliziert die Untersuchung. Es erhebt sich die Frage, ob nicht alle Verschiedenheiten auf diese Weise zu erklären sind.[17] Wenn wir bei heute lebenden Naturvölkern die Anfänge unserer eigenen Kultur finden, so werden wir nicht im Zweifel darüber sein, daß die zwischen ihnen und uns zurzeit hervortretenden Unterschiede nichts anderes bedeuten als den Abstand, der uns von unseren barbarischen Vorfahren trennt.

Aber wie steht es mit den Unterschieden zwischen den modernen Kulturnationen? Beweisen sie nicht auch nur dies, daß derselbe Weg von ihnen in verschiedenem Tempo zurückgelegt wird? Haben wir das Recht, von verschiedenen Wegen zu sprechen, die in der Ausprägung der Kultur überhaupt und

speziell der sittlichen Kultur eingeschlagen werden? Man könnte auf die Differenzen der sittlichen Grundanschauungen hinweisen, die innerhalb eines und desselben Volkes hervortreten. Aber der Einwand, der die Möglichkeit der Annahme bloßer entwicklungsgeschichtlicher Gradunterschiede behauptet, würde auch dann nicht verstummen. Begegnet man nicht häufig genug der Ansicht, die beispielsweise die Ehrbegriffe konservativer Kreise der modernen Gesellschaft als Überbleibsel mittelalterlicher Kultur behandelt? Behaupten nicht die sittlichen Reformatoren sämtlich, daß sie Führer seien auf dem Weg, den alle einmal gehen müssen?

Diese Auffassung hat für viele etwas Verlockendes, weil sie dem Wunsch nach Allgemeingültigkeit der sittlichen Wertschätzungen entgegenkommt. Trotzdem können wir uns ihr nicht anschließen. Die Verschiedenheit der menschlichen Natur ist zu augenfällig, als daß man nicht a priori die Annahme unwahrscheinlich finden sollte, etwas so Persönliches wie die sittliche Gefühlsreaktion müsse in allen auf der gleichen Kulturstufe stehenden Individuen die gleiche sein. Unterschiede des Berufes, des Standes, der Lebensschicksale, des Wohnorts, der Begabung usw., die mit der Höhe der Kulturentwicklung gar nichts zu tun haben, müssen Differenzen der sittlichen Wertschätzungen bedingen, die sich nicht auf Verschiedenheiten in der Höhe der sittlichen Entwicklung zurückführen lassen.

Untersuchen wir etwas näher, worin sich eigentlich diese Differenzen der sittlichen Wertschätzungen ausprägen und auf welche Ursachen sie zurückzuführen sind! Da können wir zunächst hinweisen auf die Tatsache, daß der eine oft eine positive Stellungnahme billigt und fordert, wo der andere eine negative

gut heißt. Besonders auffällige Beispiele dafür finden sich in der sittlichen Beurteilung von Erscheinungen des sexuellen Lebens. Geringschätzung, ja Verachtung alles Erotischen fordern die einen, während die andern einen erbitterten Kampf führen gegen die Fanatiker der Askese und geneigt sind, jeden als minderwertig zu betrachten, der die Regungen des Liebeslebens verabscheut. Sollten die Gegensätze der menschlichen Natur, die diesem Streit zugrunde liegen, nur Anfang und Ende einer Entwicklungsreihe bedeuten? Dann wären es sicher nicht die Asketen, die am Anfang dieser Entwicklung stünden und das Ziel der Menschheitsentwicklung wäre das Absterben der Menschheit etwa im Sinne Tolstois. Wer diesen Gedanken nicht absurd findet, mag ihn immerhin aufnehmen. Aber wie wird er sich dann mit anderen Differenzen abfinden, die auch in der Stellungnahme zu Erscheinungen des sexuellen Lebens hervortreten? Wenn es wahr ist, daß einzelne Individuen Perversitäten, die, zur Regel erhoben, den Bestand der Menschheit ebenso sicher aufheben würden wie das zur Herrschaft gelangte Asketentum, nicht nur entschuldigen, sondern loben, dann würde von ihnen den Normalen gegenüber dasselbe gelten wie von den Asketen, daß sie nämlich nicht an den Anfang der Entwicklung gestellt werden dürften. Der klägliche Ausweg, solche Fälle für Atavismen zu erklären, könnte nicht helfen, wenn man nicht auf jener niedrigen Organisationsstufe, bis zu welcher das Rückfälligwerden derartiger Individuen sich erstrecken müßte, die Anfänge der sittlichen Entwicklung annehmen wollte. Es handelt sich ja nicht darum, ob die einer besonderen Ausprägung des sittlichen Lebens zugrunde liegende Besonderheit der Natur, sondern ob die besondere Ausprägung des sittlichen Lebens

selbst einer früheren Entwicklungsstufe zugehört. Das aber wird im Ernst kaum jemand behaupten wollen. Im übrigen dürfte die Ansicht, welche alle Entartungen oder gar alle Modifikationen des Trieblebens überhaupt in die Stufenreihe einer einzigen natürlichen Entwicklung einzuordnen versucht, ebensowenig Berechtigung haben wie der analoge Versuch in bezug auf die Gestaltungen des sittlichen Lebens. Doch darauf kann nicht weiter eingegangen werden.

Dagegen ist vielleicht noch ein Wort der Erklärung nötig bezüglich des hier vorausgesetzten Einflusses von Unterschieden der „Natur“ auf die Gestaltung der sittlichen Wertschätzungen. Gehören denn die sittlichen Reaktionsweisen nicht ebensogut zur „Natur“ des Menschen? Welchen Sinn hat also diese Gegenüberstellung? Man besorge nicht, daß hier einem unklaren Dualismus das Wort geredet werden solle und daß die alte Zweiteilung des menschlichen Wesens in einen natürlichen und einen übernatürlichen Teil nun wieder zum Vorschein komme. Unter der „Natur“ verstehen wir hier nichts anderes als die körperliche Beschaffenheit und dasjenige, was im Seelenleben rein körperlich bedingt ist, im Unterschiede von demjenigen, was im Seelenleben psychisch oder sagen wir lieber psychophysisch ausgelöst wird. Man kann beispielsweise durch Einwirkung bestimmter Nahrungs- oder Genußmittel in Zustände versetzt werden, die auch als Folge seelischer Erlebnisse nicht selten hervortreten. Der Rausch der Freude und der Rausch, der durch eine Dosis Alkohol hervorgerufen ist, werden schon durch die gewöhnliche Benennung als gleichartige, aber verschiedenen Quellen entstammende Zustände charakterisiert. Dabei nehmen wir natürlich nicht an, daß die inneren Erlebnisse

des erstgenannten Zustandes ohne körperliche Grundlage auftreten. Aber das auslösende Moment ist im einen Fall ein Geschehen, das als ein psychisches bezeichnet werden kann oder doch sicherlich eine psychische Komponente hat, am besten also ein psychophysisches genannt wird, z. B. all das, was in unserm Gehirn und Seelenleben sich ereignet, wenn wir eine glückbringende Nachricht uns zum Bewußtsein bringen. Im andern Fall wird der betreffende Zustand hervorgerufen durch ein Geschehen, das zunächst in Organen sich vollzieht, deren Funktion mit dem Bewußtseinsleben unmittelbaren Zusammenhang nicht besitzt. Die Veränderung des Blutkreislaufs oder was sonst als die letzte Veranlassung der gehobenen Stimmung in Betracht kommt, wird also dort psychophysisch, hier rein physisch bedingt. Diese Gegenübersetzung mag noch manches zu wünschen übrig lassen. Eine gewisse Berechtigung wird man ihr jedoch kaum absprechen. Jedenfalls wird sie uns dazu dienen, das, was unter der natürlichen Bedingtheit sittlicher Wertschätzungen verstanden werden soll, deutlicher herauszuarbeiten.

Nehmen wir an, ein Organismus sei durch seine physische Konstitution auf bestimmte Nahrungsstoffe hingewiesen, die für einen anderen Organismus Gifte bedeuten. Dann wird jener in der Aufnahme und Verarbeitung der betreffenden Stoffe Lustgefühle, dieser bei der Aufnahme oder doch wenigstens bei der Verarbeitung derselben Stoffe Unlustgefühle erleben. Diese Gefühle rechnen wir nach dem eben Ausgeführten zur Natur der beiden Organismen. Wenn nun die beiden Organismen mit ihrer verschiedenen Natur imstande sind, sittliche Wertschätzungen auszubilden, also die Wertung der betreffenden Nahrungsstoffe einer nochmaligen, nämlich der sittlichen Wertung zu

unterziehen, so wird diese vermutlich bei beiden verschieden ausfallen. Die auf solche Weise sich ergebende Differenz bezeichnen wir als „natürlich bedingt".

Man beachte wohl: Es ist keineswegs nötig, daß ein sittlicher Regungen fähiges Lebewesen, dem bestimmte Nahrungsstoffe bekömmlich sind, eine positive Schätzung dieser Stoffe sittlich billigt. Es ist auch nicht nötig, daß die Mißbilligung schädlicher Stoffe unter allen Umständen positiv eingeschätzt wird. Die religiösen Speiseverbote und das Lob, das dem Genuß bestimmter „Gifte", z. B. des Alkohols, vielfach gezollt wird, beweisen schlagend eine gewisse Freiheit der sittlichen Wertschätzung von natürlicher Gebundenheit. Wenn man solchen Erscheinungen allerdings weiter nachgeht, so findet man stets, daß diese Freiheit mit Gesetzlosigkeit nichts zu tun hat. Für die sittliche Wertschätzung der Stellungnahme zu irgendeiner Sache, wie einem Nahrungs- oder Genußmittel kommen eben nicht nur die unmittelbaren und die entfernteren Gefühlswirkungen der betreffenden Sache, sondern auch die Konsequenzen, welche die Wertschätzung dieser Sache für das individuelle und soziale Leben, für das Verhältnis des Individuums zu Gott usw. wirklich oder vermeintlich hat, als maßgebende Faktoren in Betracht. Aus diesem ganzen Komplex, aus den Differenzen, die sich in der Auffassung desselben aus Unterschieden der „Natur", der persönlichen Erfahrung, der Intelligenz und der Tradition ergeben, erwachsen mit vollkommener Gesetzmäßigkeit die Verschiedenheiten der sittlichen Beurteilung desjenigen Verhaltens, in welchem die betreffende Sache positiv oder negativ eingeschätzt wird. Es ist psychologisch daher absolut unmöglich, daß die positive Beurteilung eines Dinges, dessen Ein-

wirkung in jeder Hinsicht schädlich und dessen positive Einschätzung ebenfalls in allen ihren Konsequenzen verhängnisvoll ist, jemals sittlich gebilligt werden könne. Schlechthin Angenehmes und Nützliches, dessen Anerkennung auch noch nützlich ist, anzuerkennen und schlechthin Unangenehmes und Schädliches, dessen Anerkennung noch besonders schädlich wäre, zu verwerfen, das ist ein Verhalten, welches unter allen Umständen die Billigung jedes sittlichen Bewußtseins findet. Und soweit die natürliche Nützlichkeit und Schädlichkeit einer Sache auch die Anerkennung derselben zu etwas Nützlichem oder Schädlichem macht, soweit ferner jene natürliche Nützlichkeit oder Schädlichkeit durch die Natur der Individuen bedingt ist, soweit ergeben sich notwendig natürlich bedingte individuelle Differenzen der sittlichen Wertschätzung.

Hier gilt es übrigens wieder mit einem Einwand sich auseinanderzusetzen. Wir haben oben die sittliche Wertschätzung der Gesinnung abgeleitet aus der Erfahrung wohl- und wehetuender Handlungen. Was hat nun aber derjenige Bestandteil der Gesinnung, der etwa in der Anerkennung oder Verwerfung von Nahrungs- und Genußmitteln besteht, mit wohl- und wehetuenden Handlungen zu schaffen. Können Rudimente von Haß und Liebe in uns auftreten etwa beim Gedanken an die positive oder negative Einschätzung des Alkohols?

Beim ersten Hören einer derartigen Frage dürfte mancher geneigt sein, sie selbst und die ganze Auffassung, die zu ihrer Aufstellung führt, ins Reich der Absurditäten zu verweisen. Aber vorsichtige Prüfung ergibt ein ganz anderes Resultat. Zunächst ist es gar nicht so unmöglich, daß als Ursache wohl- und wehetuender Handlungen derjenige Bestandteil der Ge-

sinnung aufgefaßt wird, den wir als Wertschätzung des Alkohols bezeichnen, selbst wenn man nur an solche Handlungen denkt, die von dem Träger der Gesinnung gegen andere verübt werden. Man braucht dabei nicht nur die Gewalttätigkeiten Betrunkener ins Auge zu fassen, sondern man kann auch die ökonomischen Handlungen heranziehen, durch welche der Trunkenbold andere unter Umständen schädigt, und anderes mehr. Aber es ist ganz verkehrt, bei dem Gedanken an Gesinnungen als Ursachen wohl- und wehetuender Handlungen nur an diejenigen Handlungen zu denken, die der Träger der Gesinnung gegen andere verübt. Auch gegen sich selbst kann man Regungen der Liebe und des Hasses empfinden, wenn man sich als Ursache der Begründung oder Zerstörung des eigenen Glückes denkt. Die Reaktionsbestandteile, die von der Erfahrung wohl- und wehetuender Handlungen des Individuums gegen sich selbst zurückbleiben, sich mit dem Gedanken an die betreffenden Handlungen und an ihre in der Gesinnung liegende Ursache verbinden und diesem Gedanken seine Gefühlsresonanz, die sittliche Billigung oder Mißbilligung vermitteln, sind wohl etwas andere als diejenigen, die in der persönlichen Erfahrung wohl- und wehetuender Handlungen seitens anderer enthalten sind. Man liebt und haßt sich niemals so wie andere und die in der Selbstbeurteilung hervortretenden Rudimente von Liebe und Haß sind daher notwendig auch etwas verschieden von der sittlichen Wertschätzung anderer. Dabei ist übrigens zu beachten, daß die hier hervortretenden Unterschiede nicht eigentlich Unterschiede der Selbst- und der Fremdbeurteilung sind oder bleiben, daß sie sich vielmehr knüpfen an den Gegensatz der Gedanken an Handlungen (und ihnen zugrunde liegende Gesinnung), die das Indi-

viduum gegen sich selbst begeht und der Gedanken an Handlungen, die ein Individuum gegen ein anderes verübt. Man muß nämlich, wenn man beispielsweise die Wertschätzung des Alkohols auf Grund von Erfahrungen am eigenen Leib billigen oder verwerfen gelernt hat, diese Billigung oder Verwerfung auch auf die analoge Wertschätzung bei einem andern ausdehnen (sofern man nicht durch besondere Reflexion über die Bedeutung individueller Differenzen etwa zu einem anderen Verhalten bestimmt wird). Die zunächst als Selbsteinschätzung auftretende sittliche Reaktion kann daher auch auf andere, und ebenso kann die zunächst als Fremdbeurteilung entstehende sittliche Wertschätzung auch auf das eigene Ich ausgedehnt werden. Wir wollen den hier besprochenen Unterschied, da wir ihn nicht als solchen der Selbst- und der Fremdeinschätzung bezeichnen können, kurz als solchen der Individual- und der Sozialsittlichkeit charakterisieren, entsprechend der bereits üblichen Gegenüberstellung einer Individual- und einer Sozialethik.

Nun können wir den Satz aufstellen: Die Verschiedenheiten der Individualsittlichkeit sind größtenteils natürlich bedingt. Die geographische Bedingtheit von Differenzen der Individualsittlichkeit, wie sie beispielsweise zutage tritt, wenn die Bewohner verschiedener Zonen der Erde etwa verschiedene Auffassung haben von Pflichten der Selbsterhaltung (wie körperliche Abhärtung, Enthaltsamkeit usw.), können wir der natürlichen Bedingtheit zwanglos einordnen.

Die natürliche (einschließlich der geographischen) Bedingtheit kommt aber auch zur Erklärung von Differenzen der Sozialsittlichkeit in erster Linie in Betracht. Ein kriegerisches Volk z. B. wird andere Handlungen seiner Angehörigen gegeneinander und die ihnen zugrunde liegende Gesinnung gut und böse

nennen als eine Gesellschaft harmloser friedlicher Naturkinder. Der überwiegend kriegerische oder friedliche Charakter einer Gemeinschaft von Menschen wird aber vorwiegend durch die Beschaffenheit ihres Wohnsitzes bestimmt. Die Bewohner einer abgelegenen Insel mit tropischer Vegetation, denen die Natur reichlich gibt, was sie brauchen und die in ihrer Abgeschiedenheit von räuberischen Überfällen kriegerischer Stämme sicher sind, werden kaum ein Interesse haben an der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht und an der Kultivierung von Tugenden wie Tapferkeit, Manneszucht usw. Naturbedingungen bewirken, daß sie den Wert einer mannhaften Gesinnung nicht kennen und schätzen lernen.

Eine weitere Ursache für die verschiedene Gestaltung der Individual- und Sozialsittlichkeit ist zu finden in den auf sozialen Institutionen beruhenden Differenzen der Macht. So lange in einem Volk beispielsweise verschiedene Kasten durch eine tiefe Kluft getrennt und solange die Angehörigen der einen Kaste stets die Verachteten, Gedrückten, Beleidigten, die der andern stets die Geehrten, Gefürchteten, Herrschenden sind, solange werden die einen Handlungen des Hochmuts und dergleichen hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der passiv Leidenden, die andern dieselben Handlungen vor allem unter dem Gesichtspunkt der dabei aktiv sich Verhaltenden auffassen. Nietzsches Gegenüberstellung und Erklärung der Herren- und Sklavenmoral hat diesen Gedanken wohl populär genug gemacht, so daß eine weitere Ausführung desselben überflüssig erscheint. Es sei nur darauf hingewiesen, daß nicht bloß ganz schroffe Kastenunterschiede, daß vielmehr auch die weniger ausgesprochenen Berufs- und Standesdifferenzen, besonders wenn sie sich durch Tradition in bestimmten

Familien fixieren, Differenzen, ja Gegensätze der sittlichen Wertschätzung zur Folge haben können. Zu den sozial bedingten Machtunterschieden rechnen wir auch Verschiedenheiten des Besitzes, der Bildungsmöglichkeit und, soweit die Zugehörigkeit zu einem bestimmten gesellschaftlichen Kreis darauf Einfluß hat, auch der Bildungsfähigkeit.

Allzu einfach darf man sich übrigens die Abhängigkeit der sittlichen Wertschätzungen von derartigen sozialen Bedingungen wiederum nicht denken. Es kann z. B. sein, daß der Angehörige eines gebildeten Standes, der gute Lehrer gehabt hat, den Wert der Bildung in vollem Maß empfindet und jeden für minderwertig hält, der seine Schätzung der Bildung nicht teilt. Er hat vielleicht gelitten unter der Berührung mit Ungebildeten. Vielleicht hat er auch die Verachtung der Bildungsindolenz nur durch Nachahmung der Reaktionen eines temperamentvollen Erziehers solcher Indolenz gegenüber sich angeeignet. Kurz, die mannigfachsten Ursachen können seine positive Wertschätzung des Bildungsstrebens und seine Geringschätzung der Bildungsfeindschaft bewirkt haben. Demgegenüber kann der Angehörige eines ungebildeten Standes, der den Wert der Bildung nicht an sich erfahren hat, dem der Gebildete vielfach als der Hochmütige gegenübertritt, der ferner den Aufwand für Bildungsmittel seitens des Staates, weil er besonders den bevorzugten Klassen zugute kommt, für einen Raub an den Mitteln zur Befriedigung „dringenderer" Bedürfnisse hält usw., kurz es kann der Proletarier zu einer Verachtung alles Bildungsstrebens gelangen, die bei ihm ebenso sozial bedingt ist wie die Hochschätzung, die sich bei seinem Antipoden entwickelt. Es kann aber auch gerade der entgegengesetzte Effekt eintreten. Ein Kind gebildeter Eltern ist vielleicht

durch schlechte Lehrer mit der Bildung, die es aus Standesinteressen sich aneignen muß, unerhört gequält worden, es hat diese sogenannte Bildung nur von der allerschlechtesten Seite kennen gelernt und aus all seinen Erfahrungen hat sich mit Notwendigkeit eine grenzenlose Verachtung derjenigen Gesinnung entwickelt, die als Anwalt der verhaßten Kultur auftritt. Dagegen hat unter Umständen der Proletarier, dem die Mühen und mancherlei Enttäuschungen der Bildungsarbeit unbekannt geblieben sind, der die Begeisterung für ein Wissen, das Macht bedeutet, von Volksrednern übernommen hat und ein Enthusiast der Aufklärung geworden ist, die ihm nur unbestimmt als etwas Befreiendes, Beglückendes, Unterhaltendes vorschwebt, mit jenem Bildungsträger die Rollen vertauscht. Er wendet sich mit sittlichem Abscheu gegen alle diejenigen, die kulturfeindlich sind und die Einfalt des naiven Herzens als das höchste Glück des Menschen preisen.

So können Unterschiede der persönlichen Erfahrung sich in der mannigfachsten Weise mit Verschiedenheiten der sozialen Lage kombinieren und die Entstehung der sittlichen Wertschätzungen in schwer kontrollierbarer Weise beeinflussen. Dagegen ist ein drittes in seiner Wirksamkeit verhältnismäßig durchsichtiges Moment, von dem die verschiedene Gestaltung der Individual- und Sozialsittlichkeit abhängt, neben den Naturbedingungen und der sozialen Lage die geistige Begabung. Aus den bisherigen Ausführungen dürfte wohl zur Genüge hervorgehen, daß die Kenntnis des Nützlichen und Schädlichen ein sehr wichtiges Moment in der Genesis der sittlichen Wertschätzungen bildet. Nicht als ob die sittliche Reaktion gleichgesetzt werden sollte mit der Beurteilung des Nützlichen und Schädlichen. Davon kann

gar keine Rede sein, da die Verschiedenheit des sittlichen vom egoistischen und altruistischen Verhalten so entschieden betont wurde. Nicht wenn wir daran denken, daß uns etwas nützlich oder schädlich ist, und bei diesem Gedanken eine Gefühlsreaktion erleben, findet eine sittliche Wertschätzung statt. Aber wenn wir beim Gedanken an eine Gesinnung, die weder uns noch andern nützlich oder schädlich zu sein braucht, sittlich wertend uns verhalten, so ist diese unpersönliche Reaktion doch in ihrer Genesis bedingt durch frühere Erfahrungen, in denen die betreffende Gesinnung als Ursache bedeutsamer Erlebnisse erkannt wurde, bedeutsamer Erlebnisse, deren „Reaktionsbestandteile" fernerhin mit dem Gedanken an die bloße Gesinnung als solche verbunden bleiben. Diese Assoziation zwischen der sittlichen Idee und den „Reaktionsbestandteilen", welche ihr die Gefühlsresonanz verleihen, wird verschieden fest sein, je nach der Begabung der Individuen, auch wenn die persönlichen Erfahrungen derselben genau die gleichen wären. Es handelt sich bei ihrer Bildung ja um nichts anderes als bei jedem Lernprozeß, der verschieden leicht von statten geht, bezw. verschiedene Erfolge hat, je nach der verschiedenen Begabung des Individuums. Insofern kommt also die geistige Veranlagung als Bedingung der Assoziationsfestigkeit für die Gestaltung der sittlichen Wertschätzungen in Betracht. Bei oberflächlichen Naturen z. B. wird sich das Band, das die sittliche Idee mit den ofterwähnten „Reaktionsbestandteilen" assoziativ verknüpft, selbst wenn es zur Entstehung desselben gekommen ist, ebenso rasch lockern, wie sie überhaupt zu „vergessen" geneigt sind. Sie „vergessen" das sittliche Verhalten, das ihnen eine gute Erziehung mühsam beigebracht hat, ebenso wie alles andere.

Noch wichtiger aber wird die geistige Begabung für das sittliche Leben, sofern sie nicht nur die Festigkeit der Assoziation beeinflußt, sondern als Vorbedingung maßgebend dafür ist, ob überhaupt gewisse derartige Assoziationen entstehen oder nicht. Wer irgendeine Gesinnung nicht als Ursache eines Erlebnisses, das ihm vielleicht eindrucksvoll genug widerfährt, zu erkennen vermag, bei dem wird zwischen den Reaktionsbestandteilen dieses Erlebnisses und der Idee jener Gesinnung eine Assoziation überhaupt nicht zustande kommen. Und wer nicht in Furcht und Hoffnung die ferneren Konsequenzen einer Handlungsweise mit einer zunächst geschaffenen Situation geistig verknüpfen kann, der wird mit dem Gedanken an die der Handlungsweise zugrunde liegende Gesinnung ganz andere Reaktionen verbinden als der umsichtigere, reichere Geist.

So haben wir in den Differenzen der Naturbedingungen, der sozialen Lage und der geistigen Veranlagung relativ konstante und in der Verschiedenheit der Lebensschicksale und der sympathischen Erfahrungen äußerst variable Bedingungen für die verschiedene Gestaltung der sittlichen Wertschätzungen anzuerkennen.[18]) Wie ist nun aber, bei so viel Gründen für die Verschiedenheit, jene langsame Ausgleichung der Differenzen zu erklären, die oben ebenfalls als Tatsache des sittlichen Lebens festgestellt wurde?

Um diese Frage zu beantworten, nimmt man vielleicht seine Zuflucht in erster Linie zur Metaphysik. Es ist gewiß kein Zustand, der die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Gemüts befriedigt, wenn über Gut und Böse die zwiespältigste Auffassung herrscht und erbitterte Kämpfe geführt werden. Die Metaphysik in ihrem Bestreben, den Forderungen des Herzens gerecht zu werden, würde die Tatsächlichkeit

dieses Zustandes am liebsten in Abrede stellen, wenn sie dadurch nicht mit den Forderungen des Verstandes in Konflikt käme, die von einer als Wissenschaft auftretenden Metaphysik auch nicht vernachlässigt werden dürfen. In dieser unbehaglichen Lage eröffnet sich dem Metaphysiker ein Ausweg. Die Zukunft ist das große Reich der Möglichkeiten, in dem Ideal und Wirklichkeit ohne allzugroße Schwierigkeit zur Vereinigung gebracht werden kann. Läßt sich der Glaube an eine höhere Weltordnung nicht dadurch begründen, daß man nachweist, wie alles Bestehende so wunderbar zweckmäßig ist, so bietet das Werden der Zweckmäßigkeit doch einen Grund, die Überzeugung von einem erhabenen Sinn des Weltlaufs festzuhalten. Die Metaphysik hat daher eine Antwort bereit für die Frage nach dem Grund der wachsenden Einstimmigkeit im sittlichen Leben. Sie findet diesen Grund in der Vorsehung eines weltregierenden Gottes oder in der göttlichen Natur einer zur Vollkommenheit emporstrebenden Welt.

Dagegen soll hier durchaus nichts eingewendet werden. Wir wünschen einem derartigen religiös-metaphysischen Glauben die weiteste Verbreitung und begrüßen es freudig, daß eine Tatsache der Erfahrungswelt von solcher Bedeutung wie die Vereinheitlichungstendenz des sittlichen Lebens diesem Glauben eine Stütze bietet. Aber wenn wir den Glauben an das Göttliche in der Welt als eine metaphysische Interpretation der zu erklärenden Tatsache gelten lassen, so wird dadurch unser Bedürfnis nach Einsicht in die Kausalzusammenhänge doch keineswegs befriedigt. Wir wollen den Mechanismus kennen lernen, durch welchen ein erhabener Weltzweck erreicht wird, auch dann oder dann erst recht, wenn wir von dem Angelegtsein des betreffenden Zweckes im Weltganzen

aufs festeste überzeugt sind. Wäre ein solcher Mechanismus nicht nötig, dann müßte es ja gerade das religiöse Gemüt aufs tiefste verletzen, wenn der Eintritt des Guten unnützerweise hinausgeschoben würde, wenn zwecklos Generationen in unbefriedigenden Verhältnissen wachsen und sterben sollten, bis späte Nachkommen als unvermitteltes Geschenk der Gottheit erhielten, was jenen ebensogut hätte zuteil werden können.

Was nun den Mechanismus anlangt, durch welchen die Vereinheitlichung der sittlichen Ideale herbeigeführt wird, so könnte man daran denken, ihn einfach in denjenigen Einrichtungen zu suchen, durch welche es geschieht, daß der menschliche Wille gewisse Ziele, die er sich setzt, auch erreicht. Die sittliche Wertschätzung tritt auf mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit. Weniger als auf irgendeinem Gebiet verträgt der Mensch Widerspruch in Dingen der Sittlichkeit. Warum sollte menschliche Kraft, die in der Überwindung logischer Widersprüche so Großes geleistet hat, nicht ausreichen, da, wo sie viel energischer betätigt wird, den gewünschten Effekt herbeizuführen? Diese Argumentation klingt sehr überzeugend, erweist sich aber als recht wenig stichhaltig.

Zunächst ist es nämlich nicht richtig, daß die Menschen unter allen Umständen ihre eigenen sittlichen Wertschätzungen von allen anderen akzeptiert wissen wollen. Innerhalb eines mehr oder weniger engen Kreises gilt dies wohl. So verlangte beispielsweise der Spartaner vom Spartaner Anerkennung der gleichen Pflichten, so verlangt heutzutage der Angehörige eines Standes von seinen Standesgenossen diejenige Gesinnung wenigstens in den Grundzügen, die er selbst besitzt oder doch sich zur Norm macht. Aber so wenig der alte Spartaner damit einverstanden ge-

wesen wäre, wenn ein Helot ihn mit demselben sittlichen Maßstab gemessen hätte, der ihm selbst im Verkehr mit jenem selbstverständlich erschien, sowenig würde noch heutzutage mancher den oberen Schichten der Gesellschaft Angehörige wünschen, daß die für ihn und seinesgleichen geltenden Maximen „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung“ werden möchten. Man mag über Nietzsches Beurteilung und historische Ableitung der Herren- und Sklavenmoral denken, wie man will; darin muß man ihm recht geben, daß dasjenige, was er als Herrenmoral proklamiert, zur Popularisierung sich nicht eignet. Nietzsche selbst mit seinen bei aller vorgeblichen Unmoralität unverkennbar hervortretenden sittlichen Wertschätzungen und seiner Einschränkung des Kreises derjenigen, von denen er dieselben geteilt wissen will, ist ein Beweis gegen die Behauptung von der unbegrenzten Expansionstendenz jeder sittlichen Auffassung.

Aber selbst wenn wir davon absehen, daß der Wille der Menschen nicht unter allen Umständen darauf gerichtet ist, den eigenen sittlichen Wertschätzungen allgemeine Verbreitung zu gewinnen, selbst wenn wir ein Streben nach Universalität im Gefolge jeder Regung des sittlichen Lebens annehmen, können wir nicht meinen, daß dadurch das Wachstum der Gleichförmigkeit des sittlichen Verhaltens wirklich gefördert werde. Druck erzeugt Gegendruck. Wer den andern zu seiner eigenen Art von moralischer Reaktion bekehren will, der begegnet dem gleichen Streben auf Seite des andern. Dadurch können die Gegensätze nur an Spannung gewinnen. Wie auf diesem Weg ein Ausgleich derselben herbeigeführt werden soll, ist nicht einzusehen. Der Hinweis auf die fortschreitende Überwindung logischer Widersprüche durch

den Erkenntniswillen im Werk der Wissenschaft kann nur irreführend wirken. Denn die logischen Widersprüche, die zur Ausgleichung auffordern und bedeutende Kraftleistungen auslösen, finden sich in demselben individuellen Bewußtsein beisammen und werden in ihm beseitigt, während die sittlichen Gegensätze sich auf Individuen und Gruppen verteilen und deshalb ihrer Überwindung ganz andere Schwierigkeiten in den Weg stellen. Wo von wissenschaftlichen Überzeugungen das Gleiche gilt, da ist der Wille zur Einheitlichkeit der Auffassung auch auf logischem Gebiet recht machtlos.

Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit der sittlichen Ideale kann also nicht als Ursache der wachsenden Übereinstimmung unter denselben betrachtet werden, selbst dann nicht, wenn man etwa mit Nietzsche nur zwei Gegensätze in der Ausprägung des sittlichen Lebens anerkennen und nur auf der einen Seite (bei der Sklavenmoral) die Expansionstendenz suchen wollte. Daß der Vertreter der Herrenmoral den „Vielzuvielen“ gegenüber keine Bekehrungsgelüste verspürt, beweist noch lange nicht, daß er geneigt sei, sich von ihnen bekehren zu lassen. Und daß gerade auf geistigem Gebiet die Masse der Schwachen eine kleine Anzahl von Starken überwältigen soll, ist eine durchaus unpsychologische Zumutung. Der Begriff des siegreichen „Sklavenaufstandes in der Moral“ ist ein schönes Wort. Für das Verständnis des erfahrungsgemäß fortschreitenden Wachstums einer einheitlichen Gestaltung des sittlichen Lebens bedeutet er nichts.

Nun denkt man vielleicht daran, das erklärungsbedürftige Abnehmen der Unterschiede, deren Bedingungen in Differenzen der Naturbeschaffenheit, der sozialen Lage, der geistigen Begabung und der indi-

viduellen Erfahrungen gefunden wurden, durch eine Veränderung eben dieser Bedingungen zu erklären. Damit trifft man in der Tat manches Richtige. Der wachsende Verkehr der Menschen aller Erdstriche untereinander hat die Schranken natürlicher Geschiedenheit und Verschiedenheit stark reduziert und damit offenbar auch eine Verkleinerung der natürlich bedingten Differenzen des sittlichen Lebens angebahnt. Die Kluft, welche früher ein Volk vom andern trennte und die unüberbrückbaren Abgründe, die vielfach zwischen den verschiedenen Kasten eines politischen Gemeinwesens bestanden haben, verschwinden immer mehr und die sozial bedingten Gegensätze des moralischen Verhaltens gleichen sich dementsprechend ebenfalls aus. Selbst die persönlichen Erfahrungen werden durch Institutionen wie die allgemeine Schulbildung, die allgemeine Wehrpflicht, die Rechtsgleichheit usw. bei Angehörigen moderner Kulturvölker einander ähnlicher. Die Begabungsunterschiede lassen eine derartige Abnahme freilich nicht erkennen. Aber durch mancherlei Einrichtungen wird dafür gesorgt, daß der minder Begabte in den für das moralische Verhalten bedeutsamen Einsichten dem Begabteren nahe komme. So sind also allmählich fortschreitende Veränderungen in all den Bedingungen zu konstatieren, von denen die Verschiedenheit der sittlichen Wertschätzungen hauptsächlich abhängt. Daß damit auch diese Verschiedenheit sich fortschreitend ändern muß, ist durchaus begreiflich.

Aber wann wird sie auf diesem Weg zum Verschwinden kommen? Gewiß nicht eher, als bis alle natürlichen, sozialen, intellektuellen Differenzen und alle Unterschiede individueller Erfahrung ausgeglichen sind, d. h. niemals. Die Unterschiede von Reich und Arm, von Gebildet und Ungebildet, von Gesund und

Krank, Glücklich und Unglücklich, Klug und Dumm, Zufrieden und Unzufrieden und wie sie alle heißen mögen, bestehen nach wie vor und werden — diese Prophezeiung darf wohl auch der vorsichtigste Metaphysiker wagen — erst mit der Menschheit selbst vom Erdboden verschwinden.

Doch wer beweist uns denn, daß die Ausgleichung der sittlichen Ideale jemals sich vollende? Die Erfahrung zeigt uns nur ein Zurücktreten der Gegensätze. Müssen wir nicht annehmen, daß dieses soweit und nur soweit fortgehe, als in der oben angedeuteten Weise die Differenzen der Natur- und Kulturbedingungen sich verringern? Wenn sich keine weitere Ursache findet, deren Wirksamkeit eine gründlichere Ausgleichung der Differenzen im moralischen Verhalten in Aussicht stellt, dann ist eine solche Annahme in der Tat unabweisbar. Aber jene Ursache findet sich. Sie besteht in der Komplikation der auf die Entstehung der sittlichen Wertschätzungen Einfluß ausübenden Bedingungen, in der Mehrheit der Wege, auf denen eine Gesinnung dem Subjekt des sittlichen Lebens ihren Wert und Unwert zum Bewußtsein bringt und in der uniformierenden Tendenz der Erziehung.

Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß der Zusammenhang zwischen einer sittlichen Wertschätzung und *einer* natürlichen oder sozialen Bedingung niemals genügend ist, jene zu erklären. Betrachten wir nochmals das Beispiel sittlicher Beurteilung der Stellungnahme zu Nahrungs- und Genußmitteln! Auf Grund natürlicher Verschiedenheit wird diese Stellungnahme und ihre Beurteilung notwendig eine verschiedene sein. Wenn aber für die moralische Wertschätzung nicht nur der individuell verschiedene „natürliche" Wert eines Nahrungs- oder Genußmittels in Betracht kommt, sondern auch beispielsweise der

soziale Wert der Stellungnahme zu demselben, so wird die Differenz des sittlichen Verhaltens offenbar geringer werden oder ganz verschwinden. So wirkt die Komplikation der Bedingungen unter Umständen ausgleichend.

Was die Mehrheit der Wege anlangt, auf denen eine Gesinnung dem Subjekt des sittlichen Lebens ihren Wert oder Unwert zum Bewußtsein bringt, so ist darunter folgendes zu verstehen: Wir gewinnen die Mißbilligung einer schlechten Gesinnung nach dem früher Gesagten durch eigenes Leiden unter den Folgen derselben, durch sympathisches Mit-Leiden dessen, was andere unter ihren Folgen zu leiden haben und durch Nachahmung der sittlichen Reaktion, die in andern die Idee dieser Gesinnung auf Grund ihres früheren Leidens oder Mit-Leidens (durch die Folgen derselben) auslöst. Hier soll nur der erste Weg näher ins Auge gefaßt und gezeigt werden, wie er ein verschiedener sein und eben dadurch verschiedenartige Individuen zu dem gleichen Ziel führen kann. Würden Menschen nämlich nur leiden können unter den Folgen einer schlechten Gesinnung, sofern sie oder andere dieselbe haben, so könnte die besondere Lage ihrer selbst oder der andern bewirken, daß die einen da leiden, wo die andern nicht leiden und umgekehrt. Würde beispielsweise die Gesinnung der Unmäßigkeit nur ihrem Inhaber ihren Unwert zum Bewußtsein bringen können, so könnte die besondere Natur eines einzelnen, die ihn die Folgen der Unmäßigkeit lange Zeit nicht empfinden läßt, bewirken, daß ihm der Unwert der betreffenden Gesinnung überhaupt nicht oder nicht rechtzeitig zum Bewußtsein kommt. Nun können wir aber unter den Folgen einer solchen Gesinnung nicht nur leiden, sofern wir sie haben, sondern auch, sofern andere Träger derselben sind, wobei wohl zu beachten

ist, daß hier vom Leiden und nicht vom Mit-Leiden gesprochen wird. Dadurch gleichen sich notwendigerweise Differenzen aus, die sonst entstehen müßten. So vermag z. B. der ekelhafte Anblick und das Benehmen eines sinnlos Betrunkenen auch demjenigen Abscheu vor der Unmäßigkeit zu erwecken, der selbst „so viel verträgt", daß die Bedeutung dieser Untugend ihm am eigenen Leib nicht genügend zum Bewußtsein kommen könnte. Man sieht, es sind vor allem Unterschiede der Individualsittlichkeit, die dadurch zum Verschwinden kommen, daß eine zunächst der individualsittlichen Beurteilung unterliegende Gesinnung auch der sozialsittlichen Wertschätzung zugänglich wird.

Es war oben die Rede von der Komplikation der Bedingungen als von einer besonderen Ursache des Ausgleichs der Differenzen im moralischen Verhalten. Bietet nun eigentlich der zuletzt besprochene Fall etwas anderes dar als eine solche Komplikation der Bedingungen, unter denen sittliche Wertschätzung entsteht? Offenbar nicht. Trotzdem darf der zuletzt behandelte Fall mit dem vorausgehenden nicht einfach konfundiert werden. Dort betonten wir, daß außer dem „natürlichen" Werte eines Nahrungs- oder Genußmittels beispielsweise noch der soziale Wert der Stellungnahme zu demselben in Betracht kommen könne für die Grundlegung einer sittlichen Wertschätzung. Dabei waren aber die Erfahrungen des natürlichen und des sozialen Wertes als solche gedacht, die der Träger der betreffenden Gesinnung sich selbst und nicht einem andern verschafft. Der Begriff des sozialen Wertes ist freilich mehrdeutig. Man kann darunter den Wert verstehen, den etwas für die Gesellschaft hat oder die Bedeutung, die etwas, was Reaktionen der Gesellschaft gegen das Individuum

auslöst, eben durch diese Reaktionen für das Individuum gewinnt. In diesem letzteren Sinn muß der Begriff des sozialen Wertes in der obigen Anwendung verstanden werden. Man würde vielleicht besser dafür sagen: sozial vermittelter Wert. Solchen sozial vermittelten Wert oder vielmehr Unwert hat z. B. jede Überschreitung eines Staatsgesetzes. Handelt es sich um ein vernünftiges Gesetz, so kommt zu dem sozial vermittelten Unwert der Überschreitung noch mancher andere hinzu. Ist die betreffende Verfügung aber, wie es ja zuweilen vorkommt, unvernünftig, wäre sie im Interesse der einzelnen sowohl als der Gesamtheit besser unterblieben, dann beruht die Schädlichkeit der Übertretung (wenn man von den schlimmen Folgen des Beispiels einer „Nichtachtung der Gesetze" absieht) nur in den sozial vermittelten Unannehmlichkeiten, die man sich dadurch zuzieht. Angesichts solcher kann eine individualsittliche Wertschätzung des Gehorsams auch gegenüber unvernünftigen Gesetzen erwachsen, die mit der Schätzung sozialer Gesinnung nicht das mindeste zu tun hat.

Die Fälle, bei welchen eine Gesinnung *ihrem eigenen Träger mehrseitig* ihren Wert oder Unwert zu erkennen gibt und dadurch auf komplizierte Weise eine sittliche Wertschätzung begründet, unterscheiden wir also von jenen, wo die Erfahrung des Wertes oder Unwertes einer *Gesinnung*, die *man selbst hat, ergänzt wird* durch Erfahrungen, die man macht, wenn dieselbe Gesinnung bei anderen auftritt. In beiderlei Fällen konstatieren wir eine Ausgleichung von Differenzen im moralischen Verhalten. Doch hier ergibt sich ein wichtiges Bedenken. Diese Ausgleichsmomente erklären doch nicht, warum ursprünglich vorhandene Differenzen sich verkleinern. Folge ihrer Wirksamkeit scheint vielmehr dies sein

zu müssen, daß solche Differenzen überhaupt nicht entstehen. Nur, wenn wir zeigen können, daß die besprochenen Momente erst im Laufe der Entwicklung und zwar immer stärker sich zur Geltung bringen, wird ein derartiger Einwand hinfällig.

So ist es aber in der Tat. Betrachten wir z. B. den sozial vermittelten Wert einer Gesinnung, dessen Zusammenwirken mit dem „natürlichen“ Wert oben ins Auge gefaßt wurde, so ist klar, daß derselbe erst mit der Ausbildung der Gesetze entstehen und an Bedeutung zunehmen kann. Oder bedenken wir, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit irgend eine Gesinnung ihre Folgen dem Träger derselben nicht nur bei aktiver Betätigung fühlbar macht, sondern auch als Gesinnung eines andern empfindlich zum Bewußtsein bringt! Ist nicht ohne weiteres ersichtlich, daß der wachsende Verkehr, die Zerstörung der Burgen und Privilegien, in deren Schutz der Mächtige den Schwachen ungestraft beleidigen durfte, der Zwang zum Zusammenleben in Schule und Heerdienst, Parlament und Berufsverband und manch andere Institution fortgeschrittener Kulturentwicklung die Isolierung erst aufhebt, die auf niederen Entwicklungsstufen bewirkt, daß keineswegs jeder jede Gesinnung auch als Quelle gegen ihn gerichteter Handlungen kennen zu lernen vermag.

Was endlich die dritte oben angegebene Bedingung für die Vereinheitlichung des moralischen Verhaltens, die uniformierende Tendenz der Erziehung anlangt, so braucht wohl kaum besonders ausgeführt zu werden, daß sie erst auf höheren Kulturstufen entschiedener zur Geltung kommt. Solange das Erziehungsgeschäft Privatsache ist, kann von einer uniformierenden Tendenz der Erziehung überhaupt nicht gesprochen werden. Erst wenn ein öffentlich bestellter

Lehrer eine Vielheit von Zöglingen im gleichen Sinn beeinflußt, tritt diese Bedingung einheitlicher Gestaltung des sittlichen Lebens in Wirksamkeit und erst mit der einheitlichen Organisation des Lehramts und der Einführung gleichartiger obligatorischer Erziehungsinstitute für alle Volksgenossen gewinnt sie wirkliche Bedeutung. Die kirchlichen Einrichtungen durchgreifender religiöser Erziehung der Menschheit und die staatlichen Institutionen für allgemeine Volksbildung sind die bedeutsamsten unter all den Faktoren, von denen die Beseitigung von Unterschieden und Gegensätzen im moralischen Leben der Menschen abhängt.

Zum Schluß sei endlich noch zweier in dem gleichen Sinn aber nicht mit gleicher Kraft wie die bisher genannten wirksamer Bedingungen gedacht, die oben in der Aufzählung der Hauptmomente ganz beiseite gelassen wurden. Sie machen sich ebenfalls erst auf höheren Entwicklungsstufen geltend und vermögen da und dort das Wachstum der Einheitlichkeit sittlicher Ideale zu beschleunigen. Die eine von diesen beiden letzten Bedingungen wollen wir bezeichnen als die Verbreiterung des sympathischen Miterlebens, die andere als die ethische Reflexion.

Was die Verbreiterung des sympathischen Miterlebens betrifft, so wird sie bewirkt durch den wachsenden Verkehr und besonders durch den steigenden Einfluß der Literatur, vor allem des Zeitungswesens. Daß durch sympathisches Miterleben Wert und Unwert jeder für Menschenschicksal bedeutsamen Gesinnung gleichmäßiger von einer Mehrheit von Individuen erfaßt und daß mit der Verbreitung desselben infolgedessen eine größere Gleichförmigkeit in der sittlichen Schätzung von Gesinnungen angebahnt wird, leuchtet wohl ohne weiteres ein.

Die ethische Reflexion sucht ein System sittlicher Wertschätzungen als das allein richtige oder doch als das vollkommenste zu erweisen. Ob und inwieweit ihr dies gelingt, soll in einem späteren Abschnitt ausführlicher erörtert werden. Hier dürfen wir aber wenigstens soviel als zugestanden voraussetzen, daß die Bemühungen um eine allgemein verbindliche wissenschaftliche Ethik, selbst wenn sie ihr Ziel nicht erreichen sollten, auf dem Wege dahin doch etwas zum Ausgleich von Differenzen beitragen werden, auf deren Beseitigung ihre ganze Kraft gerichtet ist. Der Ethiker macht die sittlichen Divergenzen verschiedener Individuen gewissermaßen zu logischen Widersprüchen in seinem eigenen Bewußtsein. Hat er auch nur einigen Erfolg bei der Lösung seiner Aufgabe, diese Widersprüche zu überwinden, und betrachtet man die Wissenschaft nicht als eine Funktion des menschlichen Geistes, die auf andere Funktionen, nämlich auf das sogenannte Leben, gar keinen Einfluß ausübt, so muß man annehmen, daß die ethische Reflexion, wenn auch in bescheidenem Maße, beiträgt zu einer gleichförmigeren Gestaltung der sittlichen Ideale.

Der früher aufgestellte Satz, daß die moralischen Wertschätzungen, auch abgesehen von den Unterschieden sittlicher Entwicklungsstufen, große Differenzen aufweisen, während doch eine zunehmende Vereinheitlichung derselben sich konstatieren läßt, darf nun wohl als hinreichend begründet angesehen werden. Man könnte jetzt die Frage aufwerfen nach den typischen Gestaltungen des moralisch wertschätzenden Verhaltens auf der höchsten gegenwärtig erreichten Entwicklungsstufe oder nach den charakteristischen Besonderheiten der konvergierenden Linien sittlicher Entwicklung, wobei vorausgesetzt wird, daß sich solche Linien finden lassen. Daß sie konvergieren müssen,

folgt einfach aus der Tatsache zunehmender Vereinheitlichung des sittlichen Lebens.

Aber die angeregte Frage läßt sich leichter stellen, wie beantworten. Wer sie lösen wollte, müßte wie der Zoologe die Tiere nach den Grundformen ihrer Organisation, die Menschen nach den wichtigsten Unterschieden ihres sittlich wertschätzenden Verhaltens in ein System einordnen. Dann müßte er ebenso wie der Zoologe untersuchen, welche Formen genetisch auseinander zu erklären sind und in welche Äste sich der Stammbaum gabelt. Eine derartige systematische Naturgeschichte der Sittlichkeit würde nur auf Grund eines gewaltigen Beobachtungsmaterials durchgeführt werden können. Man müßte die jetzt vorhandenen Rassen, Völker, Gesellschaftsklassen, Berufsvereinigungen, Altersgenossenschaften, Geschlechtsverbände, Familien, Individuen auf ihre sittlichen Grundanschauungen hin prüfen und die Ergebnisse solcher Gegenwartsforschung mit den Resultaten gleichgerichteter historischer Untersuchung zusammenstellen. Spezialarbeiten dieser Art liegen in nicht geringer Menge bereits vor, zerstreut unter mancherlei anderem Material in anthropologischen, ethnologischen, kulturhistorischen, biographischen, statistischen und vielerlei sonstigen Werken. All das zu sammeln und zu ergänzen mag eine dankbare Aufgabe sein für denjenigen, der dazu Zeit und Lust hat. Hier kann und soll sie nicht gelöst werden. Nur einen bescheidenen Beitrag zu ihrer Lösung wollen wir liefern durch Angabe eines Einteilungsprinzips, das einer solchen systematischen Naturgeschichte der Sittlichkeit in ähnlicher Weise zugrunde gelegt werden könnte, wie Linné die Gestaltung der Fortpflanzungsorgane für die Systematik der Pflanzen verwendet hat.

Wenn man nämlich bedenkt, daß die sittliche

Wertschätzung eine Wertschätzung der Gesinnung ist und daß die Gesinnung sich zusammensetzt aus der Summe aller in einem Individuum vorhandenen Wertschätzungen, die ein gewisses Verhältnis zueinander haben und eine größere oder geringere Motivationskraft besitzen, so sieht man leicht, daß die Gesinnungsunterschiede der einzelnen Persönlichkeiten bedingt sein müssen durch die Zahl und Beschaffenheit, durch das relative Stärkeverhältnis und durch das Maß der Handlungen bestimmenden Kraft der Wertschätzungen. Da diese sämtlich in die sieben Klassen der sinnlichen, ästhetischen, logischen, egoistischen, altruistischen, sittlichen und religiösen zerfallen, so kann man alle Individuen nach Gesinnungsunterschieden zwanglos zunächst einmal in zwei Gruppen und die eine davon wieder in sieben Kategorien zerlegen, je nachdem die Wertschätzungen einer jener sieben Klassen die der andern an Zahl, Stärke und Motivationskraft überwiegen oder mit allen übrigen ungefähr im Gleichgewicht stehen und je nachdem im ersteren Fall die sinnlichen, die ästhetischen, die logischen, die egoistischen, die altruistischen, die sittlichen oder die religiösen Wertschätzungen den obersten Rang behaupten. Je nachdem dies der Fall ist, kann man von sinnlichen, ästhetischen, logischen, egoistischen, altruistischen, sittlichen und religiösen Persönlichkeiten sprechen. Innerhalb jeder dieser Kategorien besteht wieder der Gegensatz der starken und der schwachen Charaktere.

Was nun die sittliche Wertschätzung anlangt, so wird sie vor allem verschieden sein, je nachdem diese verschiedenen Typen gebilligt oder mißbilligt werden. Der Gegensatz der starken und der schwachen Charaktere scheidet dabei aus; denn es gibt wohl niemand, der einen bestimmten Gesinnungstypus sittlich am

höchsten stellt und dabei die schwache Spielart desselben bevorzugt. Sofern die sittliche Wertschätzung selbst größere oder geringere Motivationskraft besitzt, kann der sittliche Mensch selbst ein starker oder schwacher Charakter sein. Aber das bedingt keine Unterschiede im moralisch wertschätzenden Verhalten, mit dem wir es hier ja allein zu tun haben. Dagegen kann es Menschen geben, die gar keine ausgesprochene sittliche Vorliebe für irgendeinen Typus haben und dies ergibt den noch ins Gebiet des sittlich wertschätzenden Verhaltens fallenden Unterschied der sittlich klaren und der sittlich unklaren Individuen.

Wir wollen nun denjenigen, der den gemischten Typus (bei welchem kein Überwiegen einer einzelnen Klasse von Wertschätzungen zu konstatieren ist) sittlich am höchsten stellt, einen harmonistisch Gesinnten nennen im Gegensatz zu den Vertretern einer einseitig ausgeprägten Sittlichkeit. Was die sieben Gruppen der letzteren betrifft, so sollen diejenigen, die den sinnlichen Typus sittlich am höchsten stellen, Hedonisten, die den ästhetischen Typus bevorzugen, Ästhetisten (ein Wort, das wir also nicht gleichbedeutend mit „Ästhetiker“ brauchen wollen), die Enthusiasten des logischen Typus sittliche Intellektualisten, die des altruistischen Typus Heterophilisten (man verzeihe den neuen Ausdruck, der erzeugt ist durch das Bedürfnis, zwischen dem natürlichen Altruismus und der sittlichen Richtung, welche den altruistischen Typus am höchsten stellt, zu unterscheiden), die Verehrer des egoistischen Typus Egozentristen, die des sittlichen Typus Rigoristen und die des religiösen Mystizisten heißen. Ein Hedonist ist also ein Mensch, der es gut heißt, wenn ein anderer oder er selbst überwiegend aus sinnlichen Motiven heraus handelt, sinnliche Wertschätzungen überhaupt dominieren läßt,

ein Heterophilist ein solcher, der es billigt, wenn vor allem aus altruistischen Motiven gehandelt wird usw. Dabei braucht der Heterophilist durchaus kein Altruist zu sein, ja ein natürlicher Altruist, ein Mensch mit weichem Herzen, wie beispielsweise Nietzsche, kann geradezu Egozentrist sein. Einer gewissen Erläuterung bedarf noch der Begriff des Rigoristen. Der Rigorist fordert unserer Definition zufolge, daß überwiegend aus sittlichen Motiven gehandelt werde. Dabei braucht die Handlungsweise, die der Rigorist gut heißt, sich gar nicht zu unterscheiden von derjenigen, die ein anderer, etwa ein Egozentrist, billigt. Beide verwerfen z. B. das Lügen und fordern Wahrheitsliebe. Aber der eine will, daß die Wahrheit gesagt wird, weil die Pflicht es befiehlt, der andere heißt denjenigen gut, der zu stolz ist, um zu lügen. Sittlich verhalten sich beide, sofern sie eine Gesinnung nicht nur sich betätigen lassen, sondern beurteilen. Aber das, was beurteilt wird, ist bei dem Rigoristen bereits Bestandteil des sittlichen Verhaltens, während es bei dem Egozentristen nur als Beurteilungsobjekt zu demselben in Beziehung tritt. Wäre der Egozentrist natürlicher Altruist und würde er seiner sittlichen Beurteilung wegen egoistisch handeln, so wäre er selbst Gegenstand der Billigung für den Rigoristen, während er mit sich unzufrieden sein und einen natürlichen Egoisten um der Vorzüge seiner Gesinnung willen bewundern müßte. Man denke nur an Nietzsches Bewertung der blonden Bestie, mit der er selbst doch so gar keine Ähnlichkeit besaß, so wird man zugeben, daß derartige Fälle in der Tat vorkommen können. Sie sind sogar ziemlich häufig.

Der Rigorismus kann jedoch nicht nur mit einer anderen sittlichen Richtung in der Bestimmung der Willensrichtung völlig übereinstimmen, sondern er muß

stets eine solche Übereinstimmung aufweisen, und zwar müssen es durchaus nicht die einseitigen Typen des sittlichen Verhaltens sein, die sich mit dem Rigorismus verbinden. Jede ausgeprägte Art der sittlichen Gesinnung kann die Basis des Rigorismus bilden. Infolgedessen tut man gut, den Rigoristen gar nicht zu den Vertretern einer einseitig entwickelten Sittlichkeit zu rechnen, vielmehr einen besonderen Gegensatz einzuführen, den man durch die Gegenüberstellung von „Naturalismus“ und „Rigorismus“ bezeichnen kann. Der Naturalist billigt es, wenn hauptsächlich aus „natürlichen“, d. h. aus primären Wertschätzungen heraus gehandelt wird, während der Rigorist ein Dominieren der sittlichen, also sekundären Wertschätzungen fordert.

Dabei sei hier schon auf eine Tatsache hingewiesen, die im letzten Kapitel ausführlicher zu besprechen sein wird. Man sieht nämlich leicht, daß bei dem Wachstum des sittlichen Lebens alle Richtungen mit sich selbst in Widerspruch geraten müssen außer dem Rigorismus. Wer z. B. seiner sittlichen Bewertung ästhetischer Wertschätzungen wegen einer schwachen künstlerischen Veranlagung mit großem Fleiß nachzuhelfen bemüht ist, der bleibt zwar Ästhetist. Aber er muß, wenn er konsequenter Ästhetist sein will, sich selbst gering schätzen. Dieser Widerspruch verschwindet, sobald er sich bewußt zum Rigorismus bekehrt. Sein übriges Verhalten kann dabei ganz unverändert bleiben. Er kann sich nun intensiv mit ästhetischen Dingen beschäftigen, weil er es für die sittliche Aufgabe des Menschen hält, nach dieser Richtung hin seine Persönlichkeit zu entwickeln und er kann jeden schätzen, der nach dem Maß seiner Kraft sich so betätigt, weil ihm nicht mehr der ästhetische Gesinnungstypus, sondern der sittliche die Norm bildet.

Doch dies nur nebenbei, um spätere Gedankengänge vorzubereiten. In einer Naturgeschichte

der Sittlichkeit haben Reformvorschläge keinen Platz. Wenn wir unsere Einteilung der sittlichen Beurteilungstypen noch etwas erweitern wollen, so läßt sich noch eine Gegenüberstellung einführen, die dadurch begründet ist, daß eine Gesinnung mehr auf Erzeugung von Realwerten (bezw. Beseitigung von Realunwerten) oder mehr auf Beschaffung von Idealwerten (bezw. Fernhaltung von Idealunwerten) gerichtet sein und daß die eine oder die andere Art der Gesinnung mehr geschätzt werden kann. Was Realwerte und was Idealwerte sind, kann an dieser Stelle nicht ausführlich entwickelt werden. Wir wollen uns daher mit einer allgemeinen Umschreibung begnügen. Ein Hedonist z. B. kann diejenige Gesinnung besonders würdigen, die darauf gerichtet ist, sinnliche Genüsse in möglichster Zahl und Vollkommenheit zu erleben, während ein anderer diejenige Gesinnung höher stellt, die auf Beschaffung der Mittel zu sinnlicher Behaglichkeit, auf die Gewinnung dauerhafter Garantien sinnlich befriedigenden Daseins sich richtet. Ein Hedonist der letzteren Art heißt gewöhnlich Utilitarist. Ein ähnlicher Gegensatz wie innerhalb des hedonistischen Typus läßt sich aber auch innerhalb der andern Typen statuieren. Wir wollen diesen Gegensatz als den des sittlichen Realisten und des sittlichen Idealisten bezeichnen. Dann gewinnen wir folgende Übersicht der moralischen Beurteilungstypen:

Sittlich klare Persönlichkeiten Sittlich unklare Personen

Harmonisten Einseitige Beurteiler

Hedonisten, Ästhetisten, sittliche Intellektualisten, Heterophilisten, Egozentristen, Mystizisten

Naturalisten Rigoristen

sittliche Realisten sittliche Idealisten.

Die hier gebrauchten Namen sind teilweise auch gebräuchlich für wissenschaftliche Richtungen innerhalb der Ethik. Aber es ist wohl keine gar zu unberechtigte Erweiterung des Sprachgebrauchs, wenn man beispielsweise als einen Hedonisten nicht nur denjenigen bezeichnet, der ein wissenschaftliches System der Ethik geschrieben hat, in welchem als das höchste Gut die sinnliche Lust bestimmt wird, sondern auch denjenigen, der in seiner Privatsittlichkeit die sinnliche Gesinnung am höchsten stellt.

Weitere Unterschiede innerhalb der einzelnen hier unterschiedenen Klassen ergeben sich, wenn man berücksichtigt, daß von jeder Wertgattung eine bestimmte Wertspezies am höchsten geschätzt und daß dementsprechend auch die besonders hohe Schätzung einer Wertspezies sittlich bevorzugt werden kann. Auch kommen auf allen Gebieten neben den positiven negative Wertschätzungen in Betracht und es können sich Unterschiede daraus ergeben, daß der eine denjenigen Objekten gegenüber positive Einschätzung sittlich fordert, denen der andere mit Ablehnung begegnet sehen möchte. Ein weiteres Verfolgen dieser Differenzen würde jedoch ins Unabsehbare führen. Wir wollen uns daher mit der obigen Klassifikation begnügen.

e) Die Wirkungen sittlicher Wertschätzung.

Wenn man von Wirkungen der Gefühle spricht, so denkt man meist an den Einfluß, den die Gefühle auf das Wollen und Handeln ausüben. Demgemäß müßten wir jetzt das sittliche Wollen und Handeln ins Auge fassen, sofern es durch die sittlichen Wertschätzungen bedingt ist. Da jedoch weiterhin ein ganzes Kapitel den Bedingungen, Gesetzen, Erscheinungsweisen usw. des sittlichen Wollens und Handelns

gewidmet sein soll, so wollen wir das Zusammengehörige nicht zerreißen und es unterlassen, einen Teil künftiger Ausführungen an dieser Stelle vorwegzunehmen. Wenn trotzdem hier von Wirkungen sittlicher Wertschätzung die Rede ist, so bedarf dieser Ausdruck einer gewissen Erläuterung, die zugleich eine Art Korrektur bedeutet. Die hier ins Auge zu fassenden Wirkungen sittlicher Wertschätzungen bestehen nämlich, kurz gesagt, darin, daß durch die sittlichen Wertschätzungen sittliche Werte geschaffen werden. An eine Kausalbeziehung im eigentlichen Sinn des Wortes ist dabei nicht zu denken. Das Schaffen von Werten bedeutet ja kein Erzeugen von Realitäten. Statt von den Wirkungen würde man daher besser von den Folgen sittlicher Wertschätzungen sprechen, wenn nicht auch dieser Ausdruck irreführend wäre. Denn es handelt sich ja nicht um eine zeitliche Sukzession, wobei die Wertschätzung dem Für-uns-da-Sein des Wertes vorausginge. Beides ist vielmehr unlösbar verknüpft.

Man könnte vielleicht daran denken, eine Priorität des Wertes gegenüber der Wertschätzung anzunehmen. Diese Auffassung wäre bei einer Definition des Wertes als einer Gefühlsursache in der Tat berechtigt. Aber wenn man unter dem Wert eine als solche erkannte Gefühlsursache versteht, dann liegen die Verhältnisse anders. Wir wollen uns hier nun nicht allzusehr in Subtilitäten verlieren. Wir wollen von dem Für-uns-da-Sein des Wertes sprechen und dieses beginnt zweifellos mit dem Auftreten der Wertschätzung. Dabei darf man allerdings nicht vergessen, daß es Werte gibt, die sozusagen mehrmals für uns geboren worden, indem sie Gegenstand verschiedener Wertschätzung werden können. So kann z. B. ein Gebrauchsobjekt durch sinnliche Erfahrungen, die wir mit ihm machen,

uns positive Gefühle erwecken, lange bevor es uns so lieb geworden ist, daß wir beim bloßen Gedanken daran ein Lustgefühl erleben. Wir sagen dann, es sei ursprünglich nur mittelbarer Wert oder Realwert gewesen und habe dann noch einen unmittelbaren oder Idealwert gewonnen. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Gesinnung, die den Gegenstand sittlicher Wertschätzung bildet. Wäre sie nicht ein Wert für uns, bevor wir sie sittlich würdigen, so könnte die sittliche Schätzung nach dem früher Ausgeführten überhaupt nicht zustande kommen. Die Gesinnung als Ursache von Handlungen, die direkt eingreifen in menschliches Wohl und Wehe, ist ein Realwert und wird erst durch die sittliche Beurteilung zum Idealwert. Eines von beiden wird vielfach übersehen. Es gibt Richtungen der Ethik, die das Wesen der Sittlichkeit ganz und gar verkennen, für welche die gute Gesinnung nicht als Idealwert, die schlechte nicht als Idealunwert gilt, indem jene nur vom Standpunkt ihrer Nützlichkeit, diese nur vom Standpunkt ihrer Schädlichkeit aus eingeschätzt wird. Daß die Gesinnung auch dann, wenn sie gar keine nützlichen oder schädlichen Folgen hat, um ihrer selbst willen geschätzt oder verabscheut wird, und daß darin das innerste Wesen der Sittlichkeit besteht, das verkennen diese Utilitarier. Demgemäß ist es von großer Wichtigkeit, das Gute und das Böse in seinem Eigenwertcharakter (bezw. Eigenunwertcharakter) zu würdigen. Nur darf man dabei nicht in das entgegengesetzte Extrem verfallen und übersehen, daß Gedankenwerte veränderlich sind und nur aus anderen unmittelbaren oder aus mittelbaren Werten herauswachsen können. Um Mißverständnisse fernzuhalten, sei ausdrücklich betont, daß die Begriffe Idealwert und Gedankenwert keine Synonyma sind. Die Be-

zeichnung Idealwert für alle unmittelbaren Werte, also für alles, was als Gegenstand einer Wahrnehmungs-, Erinnerungs-, Phantasievorstellung oder eines Gedankens ohne weiteres wertgeschätzt wird, ist vielleicht nicht sehr glücklich. Sie gründet sich auf die früher vielfach übliche Verwendung des Wortes Idee für alle (anschaulichen sowohl als unanschaulichen) Erlebnisse des Gegenstandsbewußtseins, während wir gegenwärtig die Bezeichnung Ideen eigentlich nur für bestimmte Gedanken, nicht einmal für alle Gedanken, geschweige denn für Vorstellungen verwenden. Daraus ergibt sich, daß der Begriff „Idee" enger als der Begriff Gedanke, der Begriff Idealwert weiter als der Begriff Gedankenwert ist. Wir wollen dieses Mißstandes wegen das Wort Idealwert möglichst vermeiden und dafür das Wort Eigenwert oder unmittelbarer Wert gebrauchen, zumal auch der entgegengesetzte Begriff des Realwertes besser durch den Begriff mittelbarer Wert oder Wirkungswert ersetzt wird. Daß die durch unsere strikte Definition im Grunde ja unschädlich gemachten Begriffe Idealwert und Realwert hier nicht ganz unterdrückt wurden, hat seinen Grund in dem anderwärts befolgten Sprachgebrauch und in dem Bedürfnis nach Abwechslung in der Bezeichnung häufig vorkommender Begriffe.

Wir haben also gesehen, daß die Gedankenwerte erst entstehen können, wenn mittelbare Werte und Vorstellungswerte gegeben sind — insoweit wenigstens als jene nicht durch künstliche Beeinflussung unseres Seelenlebens, durch Erziehung direkt geschaffen werden. Man denke nur an die früheren Ausführungen über die „Reaktionsbestandteile", die als Residuen vorausgegangener Erlebnisse mit dem Gedanken an diese Erlebnisse und an die Ursachen derselben sich assoziieren und durch ihre Gefühlswirkung den be-

treffenden Gedanken Gefühlswert verschaffen. Was diese Reaktionsbestandteile nicht hervorzurufen vermag, sei es als unmittelbare oder als entferntere Bedingung von erschütternden Empfindungen, das kann nur auf künstlichem, niemals auf natürlichem Weg eine Assoziation mit gefühlserregenden Prozessen gewinnen. Der Gedanke an Dinge, die keine vitale Bedeutung für uns besitzen, läßt uns in der Regel kalt.

Die Gesinnung eines Menschen jedoch besitzt eine eminente vitale Bedeutung für ihn selbst und für andere. Ihre Wirkungen machen sich bemerkbar, bevor sie selbst gedanklich überhaupt erfaßt wird. Sobald aber ein Gedanke sich auf sie richtet, ist es der Gedanke an einen bedeutsamen Gegenstand, ist es ein gefühlsstarker Gedanke. Nun ist die Gesinnung Eigenwert geworden, nachdem sie vorher bloß Wirkungswert war. Aber sie ist nicht fortan bloß Eigenwert, sondern sie bleibt daneben auch Wirkungswert. Es kann vorkommen, daß die Gesinnung eines Menschen als Wirkungswert etwas für ihn Schädliches und als Eigenwert etwas für ihn Beseligendes bedeutet. Aber es sollte niemals vorkommen, daß die Gesinnung als Wirkungswert etwas nicht nur für ihren Träger, sondern auch für die anderen Menschen Schädliches und trotzdem als Eigenwert etwas Begeisterndes und Beseligendes darstellt. Leider ist auch dies viel häufiger der Fall, als man glaubt, obwohl die natürliche Entwicklung niemals dazu führen könnte. Machen wir uns das an einem Beispiel klar! Der Fanatismus, der die Ketzer auf den Scheiterhaufen bringt, ist eine Gesinnung, die als Wirkungswert nicht nur ihrem Träger, sondern auch andern schädlich ist. Auf Grund der natürlichen Entwicklung, die dem Gedanken an einen Gegenstand durch Assoziation mit den Reaktionsbestandteilen des

durch den Gegenstand hervorgerufenen Erlebnisses eine ähnliche Gefühlswirkung sichert wie die ursprünglich vom Gegenstand herbeigeführte — auf Grund dieser natürlichen Entwicklung könnte der Fanatismus niemals als Eigenwert eine positive Bedeutung gewinnen. Daß er sie doch so vielfach gewonnen hat, erklärt sich auf zweifache Weise. Einerseits durch den nicht aus Lebenserfahrungen stammenden Glauben an die himmlische Belohnung des rechtgläubigen Fanatikers, andererseits durch die künstliche Beeinflussung des Eigenwertcharakters fanatischer Orthodoxie. Durch jenen Glauben wird der in der Erfahrungswelt negativ sich erweisende Wirkungswert des Fanatismus umgestempelt und die weitere Entwicklung des Eigenwertcharakters der betreffenden Gesinnung vollzieht sich nun ganz so, als ob es sich um einen ursprünglich positiven Wirkungswert handelte. Durch die an zweiter Stelle genannte künstliche und erzieherische Beeinflussung kann man ganz beliebigen, wertlosen, ja schädlichen Objekten, namentlich solange dieselben nicht in Wirklichkeit erprobt, sondern nur in Gedanken erfaßt werden, positiven Eigenwertcharakter verschaffen. Wenn man einem jungen Menschen mit dem Ausdruck schwärmerischer Begeisterung von der Hoheit des heiligen Krieges gegen die Ungläubigen spricht und diese Operation genügend häufig wiederholt, so muß er sich für diese Pflicht des Fanatikers ebenso begeistern wie für irgend etwas anderes, was man ihm auf diese Weise nahebringt.

Daraus ergibt sich die Verkehrtheit jener ethischen Systeme, die das Gute und das Böse nur als Eigenwert betrachten. Entweder kommt bei den Verfassern solcher Systeme, wenn sie selbst ein gesundes menschliches Urteil haben, der Wirkungswertcharakter des Guten und Bösen durch eine Hintertür zum Vor-

schein oder sie gelangen zu einer scheinbar logisch konsequenten, tatsächlich nur durch die Kurzsichtigkeit ihrer Gedanken bedingten Rechtfertigung aller mit innerer Überzeugung begangenen menschlichen Verirrungen.

Von dem Ethiker muß also das Gute und das Böse als Wirkungswert und als Eigenwert berücksichtigt werden. Nicht so dagegen von dem sittlich handelnden Menschen. Es ist psychologisch unmöglich für denjenigen, dem etwas hoher positiver Eigenwert geworden ist, einen damit in Konflikt kommenden Wirkungswert bei der zur Entscheidung drängenden Wahl zu berücksichtigen.[19]) Denn beim Gedanken an den Eigenwert werden die Gefühle erlebt, beim Gedanken an den Wirkungswert werden sie nur vorgestellt. Der Eigenwert ist daher derjenige, der das Interesse ungleich stärker fesselt und deshalb — nach einem Grundgesetz unseres Seelenlebens — das weitere psychische Geschehen bestimmt. Wer erst einmal pflichtgemäß zu handeln gelernt hat, der kann nicht mehr anders als pflichtmäßig handeln, auch wenn das, was ihm als Pflicht gilt, noch so unvernünftig wäre. Wir können auch gar nicht wünschen, daß es anders sei. Es ist ein von jedem Erzieher erstrebter Erfolg der Menschenbildung, daß das Gute und das Böse durch seinen Eigenwertcharakter das Handeln bestimme, oder, wie man das gewöhnlich ausdrückt, daß das Gute getan werde um des Guten willen, das Böse um seiner selbst willen unterlassen werde. Aber um so mehr müssen wir wünschen, daß dasjenige, was den Menschen durch die Erziehung zum positiven oder negativen Eigenwert gemacht wird, nicht durch Willkür in der einen oder andern Weise bestimmt werde, daß wenigstens der wissenschaftliche Bearbeiter der Ethik den Blick sich

offen erhalte für den Zusammenhang des Guten und Bösen als Eigenwert mit dem Wirkungswertcharakter des Guten und Bösen.

f) Das Wesen und die Bedingungen des Gewissens.

Das Gewissen kann man kurz definieren als den Inbegriff aller den sittlichen Wertschätzungen zugrunde liegenden Dispositionen.[20]) Diejenigen Momente, die den Gedanken an die Gegenstände sittlicher Beurteilung Gefühlswirkung verschaffen, Lebenserfahrungen und Einflüsse der Erziehung, sind demnach Bedingungen des Gewissens.[21]) Außerdem aber gehört zu diesen Bedingungen auch all das, was das Erfassen einer Gesinnung als solcher, was mit andern Worten die Entstehung sittlicher Ideen möglich macht. Abstraktionsfähigkeit ist ebensogut eine Vorbedingung für die Entstehung des Gewissens wie die Fähigkeit, Assoziationen zu stiften und wie die Gelegenheiten zur Stiftung von Assoziationen zwischen Gedanken und „Reaktionsbestandteilen". Insofern läßt sich die Frage nach dem Wesen und den Bedingungen des Gewissens nach dem bisher Gesagten leicht beantworten.

Aber es scheint doch, als ob wir mit diesen Bestimmungen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht ganz gerecht würden. Als Reaktion des Gewissens betrachtet man in der Regel hauptsächlich die Reue. Man sagt aber keineswegs: Ich empfinde Reue über die Schlechtigkeit eines andern. Es besteht also eine ausgesprochene Neigung, das Gewissen auf diejenigen Dispositionen einzuschränken, die der sittlichen Wertschätzung des eigenen Ich zugrunde liegen.[22]) Außerdem pflegt man weniger die positiven wie die negativen Selbsteinschätzungen als die Stimme des Gewissens

zu betrachten. Man spricht wohl auch von einem guten Gewissen. Aber man meint damit im Grunde nur das Fehlen von Selbstvorwürfen. Jedenfalls sind die meisten Autoren, die sich über die Stimme des Gewissens, das δαιμόνιον, die Stimme Gottes in uns usw. ausgesprochen haben, darin einig, daß uns dadurch viel deutlicher zum Bewußtsein gebracht werde, was wir nicht tun dürfen, als was wir tun sollen.[23])

Damit stehen wir nun aber vor einem doppelten Problem. Einerseits müssen wir fragen, ob denn nicht dieselben Dispositionen, die uns zur sittlichen Einschätzung unseres eigenen Wollens und Handelns befähigen, auch unseren sittlichen Reaktionen gegenüber der Gesinnung der andern zugrunde liegen. Andererseits ist zu erklären, warum das Gewissen sich so viel ausgesprochener mißbilligend als billigend betätigt.

Was die erste Frage anlangt, so ist es zunächst geradezu selbstverständlich, daß wir nicht verschiedene Dispositionen für die Selbst- und für die Fremdeinschätzung in Anspruch nehmen. Wenn daher Reue und Selbstvorwürfe etwas so ganz anderes zu sein scheinen wie sittliche Entrüstung gegen den Nebenmenschen, so haben wir vor allem zu untersuchen, ob nicht in jener Art von sittlicher Reaktion noch etwas mehr und etwas anderes steckt als in dieser. Dadurch könnte ja die Verschiedenheit der betreffenden Reaktionen erklärt werden, ohne daß eine Differenz sittlicher Dispositionen angenommen werden müßte.

Das scheint nun in der Tat zuzutreffen. Nachdem wir die Gefühle der sittlichen Billigung und Mißbilligung als unpersönliche Gedankengefühle charakterisiert haben, sieht man leicht, daß die Regungen der Reue etwas enthalten, was mit dem sittlichen Leben im strengsten Sinn des Wortes nichts zu tun hat. Die Reue ist ein egoistisches Gefühl. Dabei

braucht man nicht an diejenige Reue zu denken, die nichts anderes bedeutet als eine Furcht vor Strafe. Es bliebe zwar vielleicht nicht allzuviel von dem übrig, was die Menschen Reue nennen, wenn alle ungünstigen äußeren Folgen schlechter Handlungen dem Täter erspart blieben und wenn man ihm die Gewißheit der Straflosigkeit geben würde. Aber daß in einem solchen Fall gar nichts mehr von Reue zu merken wäre, wollen wir doch nicht behaupten.

Wer etwas tut, was er selbst mißbilligt, und zwar in der Weise tut, daß die Handlung als Ausdruck seiner Gesinnung erscheint, der erzeugt sich nicht nur das verhältnismäßig schnell vorübergehende Gefühl der Mißbilligung. Er vernichtet sich vielmehr selbst einen Dauerwert. Das ist eine bemerkenswerte, durchaus nicht selbstverständliche Tatsache. Wir haben bisher das Gute und das Böse in ihrem Wirkungswert- und in ihrem Eigenwertcharakter kennen gelernt. Die Äußerung einer guten Gesinnung ist uns ein positiver Eigenwert, sofern sie nur gedanklich erfaßt zu werden braucht, um positive Gefühle auszulösen. In diesem Sinn ist aber die Äußerung der guten Gesinnung eines anderen für uns ebensogut Eigenwert wie die Betätigung eigener Tugend. Kämen die Gesinnungsäußerungen nur insoweit als Eigenwerte in Betracht, so fände der Bösewicht für die paar Eigenwerte, die ihm in seiner eigenen Persönlichkeit verloren gehen würden, reichlichen Ersatz in der Betrachtung der Tugendhaften. Aber wenn eine Gesinnung auch gut bleibt, ob ich oder ein anderer Träger derselben ist, ebenso wie ein Kunstwerk seinen ästhetischen Wert behält, mag es sich nun im Besitz von A oder von B befinden, so ist es doch für meine egoistischen Wertgefühle durchaus nicht gleichgültig, ob ich oder ein anderer

Träger der betreffenden Gesinnung bin, ebensowenig, wie es, abgesehen von der ästhetischen Betrachtung, für A gleichgültig ist, ob er das betreffende Kunstwerk selbst besitzt oder B darum beneiden muß. Wir können also sagen: Das Gute ist nicht nur Wirkungswert und unpersönlicher Eigenwert, sondern es kann auch Besitzwert, egoistischen Eigenwert gewinnen. Aber bei genauerer Betrachtung erweist sich diese Feststellung als nicht ganz richtig. Nicht alles Gute, auch nicht alles Gute, das von mir selbst vollbracht wird, kann positiven Besitz-Eigenwert für mich gewinnen. Unter dem Guten verstehen wir ja alles, was sittlich gebilligt wird, was als Objekt zu dem sittlichen Leben in Beziehung tritt. Etwas Gutes, das ich vollbringe und billige, kann ein Produkt des Zufalls, ein Ergebnis vorübergehender Neigung sein. In bezug auf meine Gesinnung (= Gesamtheit aller Wertschätzungen usw.) beweist es mir nur, daß ich gute (d. h. sittlich zu billigende, nicht sittlich motivierte) Regungen habe. In bezug auf meine sittliche Gesinnung (= Gesamtheit der sittlichen Wertschätzungen und Motivationskraft derselben) zeigt meine Billigung dieses Guten, daß ich sittliche Wertschätzungen besitze. Aber über die Motivationskraft derselben erfahre ich nichts. Gerade diese aber ist es, die den Besitz-Eigenwert konstituiert. Einen Charakter zu haben, begründet unsern Stolz, nicht etwa bloß zu wissen, was gut und böse ist. Als Besitz-Eigenwert dürfen wir also nicht das Gute in dem weiten Sinn alles sittlich Gebilligten, sondern müssen wir die Sittlichkeit besonders im Sinn der sittlichen Motivationskräfte bezeichnen. Damit haben wir etwas vorweggenommen, was in dem späteren Kapitel „über die Sittlichkeit als Wert“ ausführlichere Behandlung finden wird.

Jetzt verstehen wir, warum man nicht von allen Menschen sagt, sie hätten ein Gewissen, während doch kaum ein Mensch aller guten Regungen bar oder sittlicher Billigung und Mißbilligung überhaupt unfähig ist. Ein Gewissen (man sagt dafür auch innere Ehre) besitzt eben nur der, dem Sittlichkeit als Dauerwert, dem ein gewisses Maß sittlicher Energie zukommt.

Nun ergibt sich aber auch die Antwort auf die zweite der oben aufgeworfenen Fragen ohne Schwierigkeit. Wenn das Gewissen hauptsächlich warnend und tadelnd zu uns spricht, so erklärt sich dies von dem hier gewonnenen Standpunkt aus einfach dadurch, daß die Motivationskraft der Sittlichkeit uns erst da zum Bewußtsein kommt, wo eine Veranlassung besteht, sittlichen Normen zuwiderzuhandeln. Wenn wir etwas tun, was sittlich zu billigen ist, so wissen wir in der Regel nicht, ob wir es aus sittlichen oder aus anderen Motiven getan haben. Wenn wir aber in Versuchung kommen, eine Handlung zu begehen, die unsere sittliche Mißbilligung findet, dann wird die Schwäche oder auch die Stärke unserer Sittlichkeit offenbar.[24]) Beim bloßen Gedanken an die Möglichkeit des Unterliegens machen sich die Gewissensregungen deutlich bemerkbar und je lebhafter sie hervortreten, desto widerstandsfähiger ist unser Charakter.

Auch darf man nicht vergessen, daß keine einzelne Handlung, selbst wenn sie, aus dem Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung hervorgegangen, den Sieg der ersteren bekundet, uns den Besitz eines sittlichen Charakters gewährleistet, daß dagegen jede schlechte Handlung diesen Besitz in Frage stellt. Die Reue muß daher ein viel stärkeres Gefühl sein als die sittliche Befriedigung über einen einzelnen Fall

der Pflichterfüllung. Dabei ist freilich zu erwarten, daß die durch eine gewisse Bewährungsfrist ihrer Kraft innegewordene Sittlichkeit den Wert, den sie besitzt und der sich bei der Gefahr eines Verlustes als so bedeutsam erweist, auch in positiven Gefühlen uns zum Bewußtsein kommen läßt. Diese Erwartung scheint aber durch die Erfahrung in der Tat erfüllt zu werden. Wie könnten sonst so viele der aufrichtigsten und erfahrensten Führer der Menschheit das Glück des sittlich gereiften Menschen als das höchste Glück preisen? Das schließt nicht aus, daß es sich mit dem Besitz der Sittlichkeit verhält wie mit jedem anderen Besitz auch: Mag uns der wohlerworbene und gesicherte Besitz noch so viel Veranlassung zu positiven Gefühlen geben, daß das Glück des Besitzes, alles in allem gerechnet, doch nicht so groß ist wie das Unglück des Verlustes, das kann man wohl, ohne Pessimist zu sein, behaupten.

Aus unserer Auffassung vom Wesen des Gewissens und der Reue ergeben sich noch einige vielleicht nicht unwichtige Konsequenzen bezüglich der Erlösungslehre. Die Gewissensnöte haben in der Menschheitsgeschichte eine bedeutsame Rolle gespielt. Sie haben den wichtigsten Religionen die eigenartige Richtung der Entwicklung gegeben, wodurch dieselben zu Erlösungsveranstaltungen und Erlösungslehren geworden sind. Die Erlösung, welche von den größten Religionsstiftern der Menschheit angeboten worden ist, bedeutet keine Befreiung von physischen Übeln und keine Verleihung der Kraft, nicht mehr zu sündigen, also auch keine Beseitigung aller moralischen Übel. Trotzdem beansprucht sie, eine Befreiung vom Fluch der Sünde zu sein. Wie ist das zu verstehen?

Was die christliche Erlösungslehre anlangt, so

könnte die vielfach übliche Fassung derselben leicht zu dem Glauben veranlassen, daß die hier angebotene Befreiung vom Fluch der Sünde nur einen Erlaß der ewigen Strafen bedeute, die der gläubige Sünder im Jenseits erwartet. Die Reue, welcher damit der Stachel genommen wäre, würde also nichts anderes sein als ganz gewöhnliche Furcht vor Strafe. Es soll nicht behauptet werden, daß diese niedrige Auffassung diejenige aller gläubigen Christen ist. Aber sie findet sich vielfach und verdunkelt die edlere Form des Erlösungsglaubens in hohem Grad.

Im Buddhismus spielt der Gedanke der stellvertretenden Sühne, des Loskaufens von einer gerechten Strafe überhaupt keine Rolle. Wenn hier trotzdem eine Erlösung gelehrt wird, so handelt es sich in erster Linie um die Möglichkeit, dem Schicksal endloser Wiedergeburten zu entgehen. Diese Möglichkeit eröffnet sich aber nur durch die sittliche Vervollkommnung. Darin, daß der Glaube an die sittliche Kraft gestärkt wird, kann man also den wertvollsten Kern der buddhistischen Religion erblicken. In dem Glauben an die Hilfe, die dem ernsten sittlichen Streben zuteil wird, sehen wir die oben angedeutete edlere Form des christlichen Erlösungsglaubens.

Daß aber die bloße Stärkung des Glaubens an die eigene sittliche Kraft oder an göttlichen Beistand bei sittlichem Streben genügt, der Reue ihren Stachel zu nehmen, das ergibt sich aus unserer Auffassung vom Wesen der Reue. Wo durch jede einzelne Sünde die Sittlichkeit für unwiderbringlich verloren gilt, da hat der Mensch nur die Möglichkeit, sich entweder des Gewissens zu entschlagen oder in ständiger Gewissensnot zu leben. Sobald aber die Überzeugung

sich einwurzelt, daß der innere Wert des Menschen nicht durch jede einzelne Verirrung verloren geht, daß er erhalten bleibt, solange Aussicht auf Besserung vorhanden ist, sobald erscheint auch die Reue über einen Fehltritt mehr als ein rein sittliches Gefühl der Mißbilligung, und es kommt das Quälende in Wegfall, das dem Gedanken an einen selbstverschuldeten unersetzlichen persönlichen Verlust anhaftet. Auf diese Tatsache sind alle diejenigen bereits gestoßen, die den Entschluß, das nächste Mal besser zu handeln, als das wirksamste Mittel gegen die Trostlosigkeit der Reue empfohlen haben.

Die Reue in ihrer härtesten Form als Verzweiflung des Menschen an seinem besseren Selbst ist ein Übel, dessen Bekämpfung und Beseitigung nur begrüßt werden kann. Aber ob man deshalb wünschen soll, daß die Regungen des Gewissens den Charakter persönlicher Verlustgefühle ganz verlieren, das ist eine andere Frage. Es bedeutet zweifellos eine Gefahr für die Sittlichkeit, wenn der Glaube großgezogen wird, man könne von Zeit zu Zeit alle Charakterlosigkeit abwerfen wie ein altes Kleid und werde dadurch stets wieder zu einem tadellosen Charakter. Zwischen der Überzeugung von der Untilgbarkeit jeder Schuld und leichtsinnigem Stets-von-vorn-Anfangen liegt das richtige Verhalten in der Mitte. Man muß unterscheiden zwischen einzelnen zusammenhanglosen Verirrungen, die der Energie des sittlichen Strebens keinen wesentlichen Eintrag tun, und Gewohnheitsfehlern. Den ersteren gegenüber genügt es vollkommen, das Bewußtsein der Norm aufrechtzuerhalten und mit der sittlichen Mißbilligung des Fehltritts die Kraft des sittlichen Motivs zu verstärken — vorausgesetzt, daß keine unabwendbaren Folgen uns diejenige Form von Reue aufdrängen, die auch

ein außersittliches von uns selbst herbeigeführtes Mißgeschick notwendig herbeiführt. Den Gewohnheitsfehlern gegenüber aber muß man wissen, daß eine Besserung zwar nie unmöglich, aber immer schwerer wird. Hier bedeutet jede neue Niederlage einen Verlust sittlicher Kraft, über welchen nur derjenige gleichgültig sich hinwegsetzen kann, dem am Besitz eines sittlichen Charakters nichts gelegen ist.



2. Kapitel.

Das sittliche Wollen und Handeln. Der Charakter.

In diesem Kapitel soll uns die Frage nach dem Wesen des Wollens, die Frage nach dem Wesen des sittlichen Wollens, die Frage der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit sowie die Frage nach dem Wesen und den Bedingungen des Charakters beschäftigen.

a) Das Wesen des Wollens und Handelns im allgemeinen.

Unsere Bewußtseinszustände beeinflussen einander und sie üben einen gewissen Einfluß aus auch auf den Ablauf gewisser Reihen des körperlichen Geschehens. Ob es dabei die Bewußtseinszustände als solche oder die mit ihnen stets verbundenen Prozesse im Zentralorgan sind, die als Ursachen der betreffenden Wirkungen zu gelten haben, mag vorläufig unentschieden bleiben. Für feststehend gilt uns der Satz: Kein Bewußtseinsvorgang ohne Parallelgeschehen im Substrat des Seelenlebens, welches sich der äußeren Betrachtung als Gehirn, enger umgrenzt als Großhirnrinde darstellt. Abgekürzt, wenn auch vielleicht weniger korrekt, sagen wir dafür: Kein Bewußtseinsvorgang ohne parallelgehenden Gehirnprozeß. Über das Verhältnis zwischen den beiden Gliedern dieses Parallelismus enthalten wir uns hier jeder Annahme.

Konstatieren wir nun, daß beim Auftreten irgendeines Bewußtseinsvorgangs etwas geschieht, was ohne dieses Auftreten nicht geschehen wäre, so müssen wir entweder den betreffenden Bewußtseinsvorgang oder das Parallelgeschehen im Substrat des Seelenlebens (den Gehirnprozeß) als Ursache des darauf und nur darauffolgenden Geschehens betrachten.

Alle Bewußtseinsvorgänge, die in dieser Weise auf ein Geschehen Einfluß gewinnen, bezeichnen wir als Motive. Wir geben dem Wort Motiv also eine weitere und eine exaktere Bedeutung als die es im gewöhnlichen Leben besitzt, wo man bei diesem Wort nur an den Bestimmungsgrund einer Handlung denkt und keineswegs alle psychischen Bedingungen der betreffenden Handlung darunter begreift. Man sagt beispielsweise: Das Motiv dieses Selbstmordes war unglückliche Liebe. Damit greift man höchst willkürlich einen Komplex von Bedingungen heraus und läßt die anderen beiseite. Daß jede unglückliche Liebe zum Selbstmord führen müsse, das zu behaupten, fällt keinem ein. Man sieht also ohne weiteres, wie unexakt die sogenannten Gesetze unseres Seelenlebens sind, mit denen die Vulgärpsychologie operiert und wie richtig es ist, in der Wissenschaft eine etwas präzisere Begriffsbestimmung vorzunehmen.

Im übrigen beruht es freilich nicht nur auf mangelhafter Begriffsbestimmung, wenn sich Sätze der Vulgärpsychologie wie der oben angeführte nicht verallgemeinern lassen. Auch wenn wir unter der Motivation eines Geschehens die Gesamtheit der psychischen Bedingungen desselben verstehen, können wir nicht immer sagen, daß stets, wo dieser Bedingungskomplex erfüllt ist, das betreffende Geschehen stattfinden müsse. Eine solche Feststellung ist nämlich in all den Fällen unmöglich, wo es sich um

Motive handelt, die ihre Wirksamkeit nicht von Anfang an besitzen, sondern erworben haben. Daß es etwas Derartiges wie erworbene Motivwirksamkeit gibt, ist eine höchst merkwürdige und überaus bedeutsame Tatsache. Wenn man dem Naturforscher zumuten wollte, er solle Ursachen annehmen, die sozusagen erst im Lauf der Zeit lernen, bestimmte Wirkungen herbeizuführen, so würde er eine derartige Zumutung als absurd entrüstet von der Hand weisen. Aber für das psychisch bedingte Geschehen gilt diese scheinbare Absurdität als wichtiges Gesetz. Alles Lernen beruht darauf, daß wir Motiven eine Wirksamkeit verschaffen, die sie ursprünglich nicht besitzen.

Wir sind ja schon bei früherer Gelegenheit auf die Tatsache erworbener Motivwirksamkeit gestoßen, als uns die Frage nach der Entstehung der Gedankengefühle beschäftigte. Damals wurde auch bereits auf den Grund erworbener Motivwirksamkeit, auf die Assoziation hingewiesen. Hier, wo es gilt, die Gesetze des Wollens und Handelns zu beleuchten, muß auf die Grundtatsache der Assoziation noch etwas ausführlicher eingegangen werden.

Um die Herbeiführung eines Geschehens durch eine Bedingung, welche die Fähigkeit solcher Herbeiführung nicht von Anfang an besessen hat, kurz zu bezeichnen, verwenden wir vor allem die Bezeichnung Reproduktion, für die betreffende Bedingung also das Wort Reproduktionsmotiv. Dabei soll es gleichgültig sein, ob das reproduktiv herbeigeführte Geschehen ein Bewußtseinsvorgang oder ein Innervationsprozeß, richtiger ausgedrückt, ob es ein unmittelbar von Bewußtseinsvorgängen begleiteter Prozeß im sensorischen oder ein, wenn nicht ganz unbewußt verlaufender, so doch erst durch manches

Mittelglied hindurch Bewußtseinsvorgänge herbeiführender Prozeß im motorischen Teil des Zentralorgans ist. Handelt es sich um ein Geschehen in sensorischen Regionen, so sprechen wir von Reproduktion allerdings nur da, wo der dem Gehirnprozeß parallelgehende Bewußtseinsvorgang durch das Reproduktionsmotiv aus dem Nicht-Dasein ins Dasein gerufen wird. Es kommt aber auch der Fall vor, daß ein Motiv mit erworbener Wirksamkeit, welches wir nach der obigen Bestimmung eigentlich ebenfalls Reproduktionsmotiv nennen müßten, sensorische Prozesse im Zentralorgan anregt, denen nicht ein Neu-Auftreten, sondern nur eine Daseins-Veränderung von Bewußtseinsvorgängen parallel geht. Für die Betrachtung der nervösen Prozesse besteht hier kein Unterschied. Bei allem Geschehen, welches durch ein Motiv mit erworbener Wirksamkeit herbeigeführt wird, handelt es sich vom Standpunkt des physiologischen Betrachters aus nur um eine Steigerung eines bereits vorhandenen Geschehens. Wenn man sagt: Das Reproduktionsmotiv wirkt auf die Reproduktionsgrundlage und führt dadurch die Reproduktion herbei, so ist die Reproduktionsgrundlage nichts anderes als die Spur, das Residuum (oder wie man sonst bildlich sich ausdrückt) von einem früheren Geschehen, d. h. nichts anderes als eine gewisse Fortdauer eines für die grobe Betrachtung abgeklungenen Prozesses. Durch das Reproduktionsmotiv wird dieses minimale Geschehen (das verglichen werden kann mit einem Prozeß, der durch eine die Reizschwelle nicht übersteigende äußere Veranlassung ausgelöst wird, das wir also vielleicht ein „Geschehen unterhalb der Erregungsschwelle“ nennen dürfen) gesteigert.[1]) Der Steigerung eines physiologischen Geschehens über die „Erregungsschwelle“ entspricht (bei sensorischen

Prozessen) das Auftreten eines Bewußtseinsvorgangs. Von diesem Bewußtseinsvorgang sagen wir, er sei durch das Reproduktionsmotiv reproduziert worden.

Wenn nun das physiologische Geschehen, das wir Reproduktionsgrundlage nennen, sofern es sich unter der „Erregungsschwelle“ hält, schon vor dem Auftreten des „Motivs mit erworbener Wirksamkeit“ oberhalb der Erregungsschwelle verläuft, dann ist ein Bewußtseinsinhalt, der durch das betreffende Motiv herbeigeführt werden könnte, bereits vorhanden, bevor das Motiv wirkt. Wenn nun das Motiv seinen Einfluß noch obendrein geltend macht, so haben wir auf physiologischer Seite eine weitere Steigerung des Geschehens zu erwarten. Dieser Steigerung wird nun, sofern es sich um sensorische Prozesse handelt, bei hinreichender Größe auch eine merkliche Veränderung im Bewußtsein entsprechen. Diese Veränderung, die sich an einem schon vorhandenen Bewußtseinsinhalt vollzieht, bezeichnen wir als Veränderung des Bewußtheitsgrades.[2]) Das Motiv, das sie herbeiführt, heißt Beachtungsmotiv und das, worauf das Beachtungsmotiv wirkt, um die Steigerung des Bewußtheitsgrades herbeizuführen, Beachtungsgrundlage. Für die psychologische Betrachtung besteht ja ein genügend deutlich hervortretender Unterschied zwischen dem Fall, wo ein Bewußtseinsinhalt, z. B. der Gedanke an einen Gegenstand, durch ein Motiv mit erworbener Wirksamkeit herbeigeführt wird, und zwischen dem andern Fall, wo der Gedanke an den betreffenden Gegenstand von vornherein vorhanden ist und wo durch den Einfluß des Motivs erreicht wird, daß der Gegenstand in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt.

Aber für die Mechanik des den Bewußtseinsprozessen parallel gehenden Geschehens besteht ein

solcher Unterschied nicht. Wir sollten deshalb einen zusammenfassenden Namen haben für alles Geschehen, das durch Motive mit erworbener Wirksamkeit herbeigeführt wird und wählen in diesem Sinn die Bezeichnung „assoziativ bedingtes Geschehen“. Assoziation heißt nichts anderes als Verknüpfung. Wie Verknüpfung einem Geschehen Einfluß auf ein anderes Geschehen verschafft, können wir uns an dem Bild einer Flamme und eines Pulverfasses zum Bewußtsein bringen. Die Flamme, einige Meter von dem Pulverfaß entfernt, besitzt ursprünglich nicht die Fähigkeit, eine Explosion herbeizuführen. Stellt man aber die Verbindung durch eine Lunte her, so gewinnt die Flamme diesen Einfluß.

Dieses Bild ist vielleicht mehr als ein bloßes Bild. Die anatomisch physiologische Forschung hat neuerdings nachgewiesen, daß sich zwischen gleichzeitig funktionierenden Teilen des Zentralorgans Faserverbindungen bilden, nachdem die Psychologie seit langem weiß, daß zwischen gleichzeitig ablaufenden Gehirnprozessen Assoziation entsteht. Man kann also bei dem Wort „Assoziation“ direkt an eine Leitungsbahn denken, durch welche das Geschehen in einem Teil des Zentralorgans die Möglichkeit gewinnt, auf einen anderen überzugreifen.

Ein gewisses Übergreifen der Erregung von einem Teil des Zentralorgans auf andere, wenigstens auf die benachbarten Teile, muß übrigens vor aller Assoziationsbildung angenommen werden. Dahin gehören die Ausstrahlungen heftiger sensorischer Erregungen auf motorische Gebiete, von denen früher bereits die Rede war. Gerade solche Ausstrahlungen führen dann zur Assoziationsbildung, so daß Innervationsprozesse, die ursprünglich nur durch die überfließende Energie einer *heftigen* sinnlichen Erregung hervorgerufen

werden können, später durch ganz schwache Reproduktionsmotive sich auslösen lassen. So gewinnt, wie man gewöhnlich sagt, unser Wille Macht über unseren Körper. Unser Wille ist nichts anderes als eine Summe wirksamer Motive. Daß wir nicht alles durch Motive in uns hervorgerufene Geschehen als Willenshandlung bezeichnen, hat besondere Gründe, auf die weiterhin noch einzugehen sein wird. Aber wenn nicht alle Motivwirksamkeit Willensleistung ist, so ist Willensleistung doch nie etwas anderes als Motivwirksamkeit. Dabei sind die meisten unsern Willen konstituierenden Motive solche, die ihre Wirksamkeit im Verlauf der Individualentwicklung erworben haben, mag es sich nun um Reproduktions- oder um Beachtungsmotive handeln. Ein Reiz, den wir mit einer bestimmten Bewegung zu beantworten gelernt haben, veranlaßt uns, die betreffende Bewegung auszuführen. Die Vorstellung einer Handlung, deren Ausführung mit jener Vorstellung „assoziiert“ ist, wird zum Motiv der Handlung. Ja die Vorstellung eines Teiles der Handlung, z. B. diejenige des Ziels, genügt, die Willenshandlung zu motivieren.

Übrigens besteht gar kein Grund, den Begriff der Willenshandlung auf die gewollten Körperbewegungen einzuschränken. Es gibt auch ein inneres Wollen, das in der Herbeiführung oder Veränderung von Bewußtseinsinhalten durch Willensmotive seinen Abschluß findet. Wenn man also nicht alle motivierten Geschehnisse überhaupt Willenshandlungen nennen will, so muß man angeben, wodurch sich die Wirksamkeit eines Willensmotivs von derjenigen eines anderen Motivs unterscheidet.[3])

In der Beschaffenheit des Motivs selbst ist ein Grund für solche Unterscheidung nicht zu finden.

Jedes Motiv, das eine unwillkürliche Veränderung herbeiführen kann, ist auch imstande, als Willensmotiv zu fungieren. Was ist also das Auszeichnende im letztern Fall? Auf diese Frage hat die Vulgärpsychologie mehrere Antworten bereit. Vor allem weist man hin auf das Moment der Freiheit, das im Wollen liege. Wenn eine meinem Auge genäherte Nadelspitze mich zwingt, das Auge zu schließen, so kann ich nicht anders. Das Motiv (die Vorstellung der sich nähernden Nadel) wirkt zwingend. Wenn mich dagegen an einem Sommermorgen das schöne Wetter zu einem Spaziergang lockt, so kann ich trotzdem zu Hause bleiben, wenn ich nicht spazieren gehen will. Diese beiden Beispiele enthalten Hinweise auf tatsächlich bestehende Unterschiede, sind aber mit Vorsicht zu behandeln.

Vor allem müssen wir konstatieren, daß es auch Menschen gibt, denen es gelingt, der Annäherung einer Nadel an das geöffnete Auge ohne Wimperzucken standzuhalten. Sie bringen also die Funktion des Lidschlusses unter die Herrschaft ihres Willens. Daraus geht hervor, daß eine zunächst unwillkürliche Funktion zu einer willkürlichen werden kann, wenn das Motiv, das sie zunächst zwangsweise herbeigeführt hat, gelegentlich auch erfolglos bleiben kann. Der Wille bedeutet also nicht ein Plus, sondern eher ein Minus an Motivwirksamkeit, solange man nur dasjenige Motiv ins Auge faßt, das die Veränderung (zuerst zwangsweise, dann so, daß sie auch unterbleiben könnte) herbeiführt.

Fragt man allerdings, warum die Willenshandlung auch unterbleiben kann, so gelangt man zu etwas anderer Auffassung. Für denjenigen nämlich, der das Kausalgesetz nicht ohne Not preiszugeben geneigt ist, kann darüber kein Zweifel bestehen, daß

eine Ursache, die zunächst eine Veränderung herbeigeführt hat, bloß dann ein andermal diese Veränderung nicht herbeiführt, wenn eine andere Ursache ihr entgegenwirkt. Wer auf das Motiv „einer sich dem Auge nähernden Nadel" nicht mit dem Lidschluß reagiert, bei dem muß ein Gegenmotiv wirksam geworden sein. Tritt der ursprüngliche Effekt ein andermal doch wieder ein, so kann dies seinen Grund haben entweder darin, daß diesmal das Gegenmotiv nicht hervorgetreten, oder daß noch ein drittes Motiv zur Unterstützung des ursprünglichen Motivs hinzugekommen ist. Das sogenannte Freiheitsmoment des Wollens beruht also nach dieser Auffassung auf dem Spiel einander entgegenwirkender Motive. Ein gewöhnliches Motiv wird zu einem Willensmotiv, wenn das Individuum, dem das betreffende Motiv zugehört, über ein wirksames Gegenmotiv disponieren kann. Was es heißt, über ein Gegenmotiv „disponieren können", soll einstweilen nicht weiter untersucht werden.

Die Vulgärpsychologie weiß aber außer dem sogenannten Freiheitsmoment noch andere Kriterien der Willenshandlung namhaft zu machen. So insbesondere das Moment des Vorauswissens. Wenn ein Motiv uns eine unwillkürliche Reaktion abnötigt, werden wir durch den Eintritt derselben überrascht. Wenn wir etwas wollen, so wissen wir stets, was kommen wird oder was kommen kann oder doch wenigstens, daß etwas, wenn auch noch so unbestimmt Umgrenztes bevorsteht. In etwas präziserer Terminologie sagen wir dafür: Die Willenshandlung erfüllt stets eine mehr oder weniger bestimmte Erwartung.

Nun kann aber doch das Motiv nicht seinen Effekt vorauswissen. Also scheint doch zu dem Motiv eine hellseherische Macht, der Wille, hinzuzukommen,

der die Voraussicht des Resultats als Anregung oder als Hemmung dem Motiv gegenüber verwendet. Dieser mit Vorliebe vollzogene Schluß erweist sich jedoch bei genauerer Betrachtung als unbegründet und unnütz. Nachdem man aufgehört hat, die einzelnen Vorstellungen und Gedanken besonderen Trägern zuzuweisen und innerhalb des Subjekts eine Menge einzelner Seelenvermögen zu hypostasieren, berechtigt die Tatsache des Vorauswissens durchaus nicht zu der Annahme eines wissenden Etwas, das mit solchem Wissen geheimnisvolle Kräfte verbindet. Das Vorauswissen ist vielmehr Bewußtseinsinhalt in demselben Sinn, wie das Motiv auch Bewußtseinsinhalt ist. Jenes und dieses sind nicht identisch. Aber sie brauchen auch nicht zusammenhanglos nebeneinanderzustehen, sondern sie können Teilmomente eines eng geschlossenen Bewußtseinsganzen bilden.

Aber wenn das Motiv auch noch so gleichzeitig und in fester Komplexion mit dem Bewußtsein seines Erfolgs auftritt, so ist es doch Ursache des Vorauswissens, ebenso wie ein Wortbild Ursache des Aktes ist, in welchem sich das Wortverständnis vollzieht, so unmittelbar dieses auch mit und in jenem gegeben erscheint. Wie nun gerade das Willensmotiv ein dem Eintritt des Effektes vorausgehendes Wissen erwecken kann, ist sehr leicht zu erklären. Der Effekt und die Vorstellung desselben oder auch nur ein Gedanke daran sind früher häufig gleichzeitig gegeben gewesen. Sie sind also miteinander assoziiert. Auf Grund dieser Assoziation kann die Vorstellung (oder der Gedanke) den Effekt und der Effekt die Vorstellung hervorrufen. Das letztere ist unwesentlich; denn der wahrzunehmende Effekt läßt an Stelle der reproduzierten Vorstellung oder des reproduzierten Gedankens eine Wahrnehmungsvorstellung, ein direk-

tes Erfassen treten. Aber die Assoziation zwischen der Vorstellung oder dem Gedanken und dem Effekt, kürzer zwischen dem Wissen und dem Tun, ist wichtig. Sie bedingt, daß das Wissen Motiv des Tuns werden kann. Sie bedingt aber auch, daß das Wissen mit den anderen Motiven des Tuns assoziative Verbindung gewinnt. Wenn nun solch ein anderes Motiv in seiner auf die Herbeiführung des Tuns gerichteten Wirksamkeit zunächst gehemmt ist, so führt es doch das Wissen herbei, das Wissen dessen, was man tun könnte, wenn eben die Gegenmotive es zuließen. So erklärt sich der vorausschauende Charakter des Wollens in der einfachsten Weise.

Aber vielleicht befriedigt manchen diese Erklärung doch nicht so ganz. Wie ist es denn, wenn das Wissen direkt das Motiv des Tuns bildet? In diesem Fall haben wir zuerst das Wissen um ein Geschehen, dann das Geschehen. Aber haben wir auch das Wissen, daß das Geschehen auf das Wissen um das Geschehen folgt? Sind wir nicht ebenso überrascht, wenn uns unmittelbar nach dem Gedanken an irgendein Ereignis dieses Ereignis wirklich passiert, als wenn es uns begegnet, während wir mit anderen Gedanken beschäftigt sind?

Dieser Einwand ist sicherlich berechtigt. Ein Wissen um etwas ist noch kein Wissen, daß dieses Etwas unmittelbar bevorsteht. Aber damit ist nicht gesagt, daß die beiden Arten des Wissens gar nichts miteinander zu tun haben. Man möchte freilich gar zu gern aus dem Wissen um das bevorstehende Eintreten einer Willenshandlung das „Ihrer-selbst-Innesein“ einer die Identität von Wissen und Sein repräsentierenden Kraft machen. Aber die Psychologie muß solch lockenden Spekulationen der Metaphysik ein für allemal jede Berechtigung abstreiten. Das

Wissen um das unmittelbare Bevorstehen eines Etwas ist ebenso Resultat der Erfahrung, wie jedes Wissen um ein Etwas. Die Erwartungen, die wir durch Betrachtung der Regelmäßigkeiten des Geschehens in der äußeren Natur gewinnen, besitzen ganz denselben Charakter wie diejenigen, die sich auf Effekte unseres Wollens beziehen.

Die obigen Betrachtungen sind infolgedessen durchaus gerechtfertigt, wenn man nur an Stelle des „Wissens um etwas" ein „Wissen um das Bevorstehen von etwas" setzt. Aber nun fragt man vielleicht: Wie kann das „Bevorstehen" jemals erfahren und der Gedanke daran Glied eines Assoziationszusammenhangs werden? Darauf ist zu antworten: Das Bevorstehen wird niemals erfahren, wohl aber das unmittelbare Folgen. Das was eben da war und das, was jetzt in unmittelbarem Anschluß daran neu auftritt, ist für das Bewußtsein zusammen gegeben. Der Gedanke an die direkte Folge assoziiert sich also mit dem Bewußtsein der Bedingung und die Gegenstände der beiden Gedanken werden durch die zwischen ihnen erfaßte Kausalbeziehung in der Regel noch zu besonders fester Einheit verbunden.

Dabei ist noch folgendes zu beachten: Wie an dieser Stelle nicht ausführlicher gezeigt werden kann, sind Gedanken um so leichter reproduzierbar, je abstrakter und inhaltsärmer sie sind. Wenn eine Vorstellung eine andere in der Regel herbeiführt, so tritt vor dem Erscheinen der letzteren mit all ihren Details ein unbestimmtes Wissen um denselben Gegenstand auf, der in ihr anschaulich vorgestellt wird. Dieses Wissen ist stets ein Wissen, „daß das jetzt kommt". Es bildet sich auf Grund von Sukzessionserfahrungen und ist jedem Redner, der längere Gedankenreihen in freier Wiedergabe zu entwickeln ge-

wohnt ist, wohlbekannt. In Fällen, wo die Reproduktion der bestimmteren Bewußtseinsinhalte sich nicht ganz glatt vollzieht, kommt dieses unbestimmte Wissen als unterstützendes Reproduktionsmotiv uns besonders deutlich zum Bewußtsein.

Indem wir also die Tatsache, daß der Eintritt der Willenshandlung stets eine mehr oder weniger bestimmte Erwartung erfüllt, in vollem Umfang anerkennen, sehen wir uns dadurch keineswegs veranlaßt, in der Wirksamkeit des Willens mehr als die Wirksamkeit von Motiven zu erblicken. Daß die Willensmotive stets eine gewisse Hemmung zu überwinden haben, bietet uns die Erklärung dafür, daß der Erwartungszustand sich entwickeln kann, und das Wissen um den bevorstehenden Willenseffekt gehört zu den wichtigsten motivunterstützenden Momenten des Wollens.

Ein weiteres Charakteristikum des Wollens, das vielfach herangezogen wird, ist das Anstrengungserlebnis, von Psychologen auch Aktivitätsbewußtsein genannt, das jedes Wollen begleiten soll. In der Untersuchung der Bedeutung dieses Merkmals wollen wir vor allem unterscheiden zwischen dem, was man gewöhnlich unter Anstrengung versteht, und zwischen der Aktivität. Von Anstrengung sprechen wir bei Muskelkontraktionen, die ein gewisses Maß übersteigen und es liegt gar kein Grund vor, diesen Sprachgebrauch aufzugeben. Gewisse äußere Willenshandlungen, die uns schwer fallen, wie z. B. das Heben einer schweren Last, lassen den Zusammenhang zwischen Anstrengung und Muskelempfindungen ohne weiteres erkennen. Aber auch bei Willenshandlungen, deren Vollzug zunächst nichts mit übermäßig starken Muskelkontraktionen zu tun hat, bei einem „schweren Gang“, den wir gehen müssen, oder bei inneren Willenshand-

lungen, die zu vollbringen uns schwer fällt, sind es Muskelempfindungen, auf denen das Bewußtsein der Anstrengung beruht, sofern es sich nicht bloß um eine Verwechslung von „Schwer = Unangenehm“ und „Schwer = Anstrengend“ handelt, eine Verwechslung, die bei dem Unannehmlichkeitscharakter des Anstrengenden ebenso leicht psychologisch zu erklären ist wie die Verwendung des Ausdrucks „bitter“ für Unerfreuliches. Wo es sich nicht um eine derartige bildliche Redeweise handelt, da ist zu beachten, daß Handlungen, die uns nicht interessieren, häufig eine sehr starke Anspannung der willkürlichen Aufmerksamkeit erfordern, um überhaupt zustande zu kommen. Von einer Spannung der Aufmerksamkeit spricht man aber gerade wegen der intensiven, dieses Erlebnis begleitenden Muskelkontraktionen. Man denke sich einen Menschen, der mit zusammengebissenen Zähnen und tiefgefurchter Stirn unverwandten Blickes seinem Verhängnis entgegengeht, so wird man nicht länger fragen, wo die Muskelempfindungen herkommen, die den Anstrengungscharakter seiner Handlungsweise bedingen.

Aus dieser Auffassung folgt nun aber ohne weiteres, daß nicht alle Willenshandlungen durch das Moment der Anstrengung ausgezeichnet sind. Wenn ich meinen Finger heben will und ich hebe ihn, so ist in dieser Willenshandlung von Anstrengung nichts zu spüren, solange ich nicht so müde bin, daß schon dieses Heben des Fingers mir schwer fällt. Glücklicherweise ist es die Mehrzahl der Willenshandlungen, die beim normalen Menschen ohne Anstrengung verlaufen; sonst wäre es schlimm um unser Leben bestellt!

Wie steht es aber mit dem Aktivitätsmoment? Dieses kann offenbar auch da vorhanden sein, wo von Anstrengung im gewöhnlichen Sinn dieses Worts keine

Rede ist. Es ist nach unserer Auffassung nichts anderes als ein Gedanke, der Gedanke an das Können, der das Wollen in der Regel begleitet. Mit einer derartigen Interpretation sind die sogenannten Voluntaristen keineswegs einverstanden. Sie wollen den Gedanken des Könnens ableiten aus dem Erlebnis der Kraft und nicht das Erlebnis der Kraft zurückgeführt wissen auf den Gedanken des Könnens. Sie machen darauf aufmerksam, daß in uns die Wurzel der Kausalauffassung zu suchen sei. Das ist auch vollkommen richtig, indem wir nicht nur Subjekt, sondern für uns selbst zugleich das erste Objekt der Kausalauffassung sind. Aber nicht deshalb, weil ein „Kraftgefühl" umgesetzt würde in die Kausalauffassung. Wie das gemacht werde, hat noch kein Voluntarist gezeigt. Sondern deshalb, weil die Veränderungen in uns und das in uns konstant Bleibende zu Veränderungs- und Identitätsauffassung Veranlassung geben und weil die Kausalauffassung nichts anderes ist als eine Komplexion aus den Erlebnissen des Identitäts- und des Veränderungsbewußtseins. Daß wir die Kausalität unserer Absichten erkennen, ist um nichts verwunderlicher, aber auch um nichts begreiflicher, als daß wir in der Betrachtung regelmäßiger Veränderungen überhaupt den Zusammenhang von Ursache und Wirkung erfassen. Auf die Entstehung des Wissens vom „unmittelbar folgenden Glied der Sukzessionsreihe" und auf die Assoziation dieses Wissens mit dem vorausgehenden Glied sowie auf die Verkettung dieser assoziativen Verbindung durch das Erfassen der Kausalbeziehung wurde ja oben schon hingewiesen.

Daß die Kausalität meiner eigenen Absichten für mich eine höhere Bedeutung hat als die Kausalität irgendwelcher anderen Dinge, ist nicht rätselhafter, als daß mir mein Leib, mein Beruf, mein Besitz näher

steht als das, was einem anderen gehört. Aber wenn man glaubt, daß im Erfassen des eigenen Könnens das Band zwischen Ursache und Wirkung, das uns sonst überall unfaßbar bleibt, direkt sich offenbare, so stelle man nur folgendes einfache Gedankenexperiment an! Man denke sich, es werde durch Zufall oder irgendeine wunderbare Fügung bewirkt, daß beim Auftreten eines Gedankens in der Person A stets ein bestimmtes Ereignis in der Außenwelt sich vollziehe. So oft A an ein Unglück denkt, möge dieses Unglück passieren. Man versetze sich in die Situation des A und frage sich, ob man nicht ganz das nämliche Bewußtsein, eine Macht, in diesem Fall eine verhängnisvolle Macht zu sein, gewinnen würde wie bei den normalen Willenshandlungen! Übrigens brauchen wir uns gar nicht an die bloße Fiktion dieses Gedankenexperiments zu halten. Der Hexenglaube, der nicht nur Glaube der anderen an die Macht der Hexen, sondern auch Glaube dieser Unglücklichen an ihre eigene Macht war (und da und dort noch ist), beweist uns, daß das Bewußtsein des Könnens ohne Offenbarung einer wirklich vorhandenen Kraft entstehen kann.

Das Aktivitätsbewußtsein ist uns also, sofern es nicht aus einem Komplex von Muskelempfindungen besteht, nichts anderes als das durchaus der Sphäre des Intellekts angehörige Bewußtsein des Könnens. Daß dieses sich mit dem Wollen verbindet, wird kein Einsichtiger leugnen. Aber etwas zur Charakteristik der Willenshandlung Unentbehrliches hat man darin kaum zu erblicken. Im übrigen sei noch hingewiesen auf den Gedanken des „Auch-unterlassen-Könnens“, der als Ergebnis der Erfahrung von der Wirksamkeit der beim Wollen nie fehlenden Gegenmotive in ganz ähnlicher Weise entsteht, wie der Gedanke des Voll-

bringen-Könnens, und dem Aktivitätsbewußtsein noch eine besondere Nuance verleiht, die in dem Machtbewußtsein dessen, der in unserem obigen Beispiel zur Annahme einer verhängnisvollen Wirksamkeit seiner Gedanken genötigt wird, kaum zu finden sein dürfte.

Ein weiteres, in der Beschreibung der Willenshandlung oft in den Vordergrund gestelltes Moment ist das Ichbewußtsein. Man unterscheidet zuweilen das Wollen geradezu als das, was ich vollbringe, von dem „Geschehen in mir".[4]) Man behauptet, bei dem eigentlichen Willensentscheid stelle sich das Ich auf die Seite eines Motivs und verhelfe diesem zum Sieg usw. Demgegenüber ist vor allem festzustellen, daß noch niemand gezeigt hat, worin der psychische Prozeß besteht, der bildlich als Parteinahme des Ich bezeichnet wird. Selbst wenn man annehmen wollte, daß das Ichbewußtsein etwas sei, was bald mit diesem, bald mit jenem Bewußtseinsinhalt sich zur Einheit verbinden könne, und daß beim Wollen eine solche Einheitsbildung zwischen dem Ichbewußtsein und dem siegreichen Motiv stattfinde, selbst dann bliebe vollkommen unverständlich, wie durch solche Verbindung dem betreffenden Motiv der Sieg verschafft werden könne. Aber die ganze Auffassung ist durch und durch unhaltbar. Das Ich ist entweder die Gesamtheit der Bewußtseinserlebnisse. Dann ist nicht einzusehen, wie dieses Ich sich auf die Seite eines Bewußtseinsinhalts, eines Motivs, soll schlagen können. Oder das Ich ist Gegenstand eines ganz abstrakten Gedankens. Dieser Gedanke übt dann keine andere Wirksamkeit in unserem Selenleben aus wie sonstige Gedanken auch. Ein gewisses Verständnis für die Rolle, die das Ichbewußtsein im Aufbau der Willenshandlung spielt, gewinnt man vielleicht am besten, wenn

man sich klar macht, daß ein Ichbewußtsein nicht nur in dem Erlebnis steckt, das wir mit den Worten „ich will“ ausdrücken, sondern auch in dem „ich sehe“, „ich höre“ usw.

Und ebenso wie beim Geschehen in mir, das ich nicht will, der Anteil des Ich negiert werden kann, wird dieser Anteil auch negiert in Wendungen wie: Ich höre dich nicht, ich sehe dich nicht usw. Hier ist nun ohne weiteres klar, was diese Negation eigentlich bedeutet. Es soll offenbar nichts anderes damit gesagt sein als dies, daß der sichtbare oder hörbare Gegenstand von mir nicht beachtet wird. Dadurch wird aber die Annahme nahegelegt, daß dem Ich im weiteren Sinn, welches zusammenfällt mit der Gesamtheit meiner Bewußtseinserlebnisse, ein Ich im engeren Sinn gegenüberzustellen ist, welchem nur die jeweils vollzogenen Beachtungsakte zugehören. In der Tat ist auf die Zusammengehörigkeit einer besonderen Art des Ichbewußtseins und der Aufmerksamkeit von einzelnen Psychologen schon recht nachdrücklich hingewiesen worden. Wir werden auch weiterhin noch sehen, daß der Entschluß, der bei den ausgeprägtesten Willenshandlungen, den Wahlhandlungen, eine so wichtige Rolle spielt, wesentlich in einem Aufmerksamkeitserlebnis besteht.

Leider ist der Zusammenhang zwischen Wille und Aufmerksamkeit, der von einem Psychologen kaum übersehen werden kann, in der Regel dazu benutzt worden, die Aufmerksamkeit als Willenserlebnis, statt das Wollen als Aufmerksamkeitserlebnis zu charakterisieren. Aber nur die willkürliche Einstellung der Aufmerksamkeit ist ein unter den Oberbegriff des Wollens fallendes Aufmerksamkeitserlebnis, während es vermutlich kein Wollen gibt, dessen Motiv nicht in einem Beachtungsvorgang bestände. Wie

an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden kann, ist uns ein Beachtungsvorgang nur ein Bewußtseinsprozeß von höherem Bewußtheitsgrade. Wir sagen, der Gegenstand einer Vorstellung oder eines Gedankens wird beachtet, wenn die Vorstellung oder der Gedanke besonders klar, deutlich und eindringlich in uns vorhanden sind. Über die Wirksamkeit der Beachtungsmotive wurde oben schon gesprochen und es wurde darauf hingewiesen, daß sie in ganz analoger Weise wie die Reproduktionsmotive wirken. Wie jedes Motiv kann natürlich auch ein Beachtungsmotiv gehemmt und unterstützt werden. Dann haben wir den Eindruck, daß wir den Gegenstand, den zu beachten wir uns entschlossen haben, auch unbeachtet hätten lassen können. Die eintretende Beachtung erfüllt eine vorausgehende Erwartung. Kurz, es ist die Tatsache willkürlicher Aufmerksamkeit gegeben.

In höherem Grade uns selbst zugehörig sind aber alle Gegenstände, die wir beachten, gegenüber denen, die wir unbeachtet lassen; nicht nur die willkürlich beachteten. Vielleicht kann man allerdings auch unter den beachteten Gegenständen nochmals im Sinne stärkerer Ichzugehörigkeit unterscheiden die beachteten Erinnerungs-, Phantasie- und Gedankenobjekte einerseits und die beachteten Wahrnehmungsobjekte andererseits. Dadurch würde der besondere Subjektivitätscharakter des Wollens eine weitere Erklärung finden. Endlich darf man auch nicht vergessen, daß die Willensmotive den ersten Anstoß geben zu psychologischer Reflexion. Im Wahrnehmen, im erinnernden oder phantasiemäßigen Vorstellen und im Denken der Dinge sind die Dinge für uns wichtig, nicht unsere Vorstellungen und Gedanken von ihnen. Für unser stellungnehmendes Handeln aber

sind unsere Vorstellungen und Gedanken von ausschlaggebender Bedeutung. Mit praktisch-ethischer Reflexion, nicht mit der Psychologie des Wahrnehmens setzt demgemäß die ursprünglichste psychologische Forschung ein.

Manches andere wäre vielleicht in diesem Zusammenhang noch zu sagen. Aber das Gesagte mag genügen, die hier vertretene Auffassung zu illustrieren, wonach das beim Wollen hervortretende Ichbewußtsein ein erklärbarer Nebeneffekt, kein kausal wirksames Moment ist. Ich entscheide mich für dies oder jenes heißt nichts anderes als: In denjenigen Erlebnissen, die diese oder jene Handlungsweise bedingen, tritt das subjektive Moment, welches allen Bewußtseinsprozessen zukommt, besonders stark hervor. Man kann vielleicht ein subjektives Moment aller psychischen Vorgänge in doppeltem Sinn unterscheiden, insofern jeder Bewußtseinsvorgang als mein Bewußtseinsvorgang erfaßt wird, sobald die psychologische Reflexion ihn vergegenständlicht, und insofern jeder Bewußtseinsvorgang Ich ist als dasjenige Geschehen, in welchem ich äußerer Dinge, Eigenschaften, Geschehnisse, Beziehungen oder innerer Zustände bewußt werde.[5]) Im Wollen tritt das subjektive Moment im letzteren Sinne besonders stark hervor. Wie die Einheit das Ich als Einheit der Apperzeption stets vorhanden ist, mag auch die Zahl der apperzipierten, d. h. der beachteten Gegenstände eine große sein, so ist auch das wollende Ich nicht eine Vielheit von Motiven, die in psychologischer Abstraktion unterschieden werden können, sondern der einheitliche, alle diese Motive zusammenfassende Akt, der die Handlung bedingt.

Die Einheitsbildung der Motive, die allem Handeln vorausgeht, darf aber nicht ihrerseits wieder als eine

rätselhafte Tat des Subjekts betrachtet werden. Sie vollzieht sich nicht erst, sondern sie ist vollzogen, wo eine Mehrheit von Gegenständen gleichzeitig beachtet wird. Das Beachten selbst kann durch gewisse Motive bedingt, durch andere gehemmt, durch dritte unterstützt, kurz es kann eine Willensleistung sein. Dann ist natürlich auch das, was durch diese Beachtung gegeben ist, die Einheit des zugleich Beachtens verschiedener Momente eine Willenshandlung. Insofern kann also der Entschluß eine erste Willenshandlung sein, die der Ausführung des Entschlusses als der zweiten Willenshandlung unter Umständen lange vorausgeht. Stets ist der Entschluß, der keineswegs bei allen Willenshandlungen vorkommt, nichts anderes als eine Resultantenbildung der Motive, die zusammen sich geltend machen, unter Beiseitedrängung jener, die in diese Resultante nicht eingehen. Der Entschluß ist also mit anderen Worten stets ein Aufmerksamkeitsphänomen, ein willkürliches, wenn er erkämpft, ein unwillkürliches, wenn er uns etwa im Schlaf beschert wird, d. h. wenn er nach dem Aufwachen ohne weiteres fertig da ist.

Aber ist der Entschluß kein Wollen? Wir haben das Wollen definiert als das Wirksamwerden von Motiven, die eine Hemmung zu überwinden haben und deren Effekt eine mehr oder weniger bestimmte Erwartung erfüllt. Wenn wir diese Definition streng aufrecht erhalten, dann gibt es kein Wollen ohne Handeln; dann ist auch der Entschluß vor der Ausführung zwar vielleicht gewollt, aber niemals ein Wollen. Man sieht jedoch, daß diese Begriffsbestimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in einen unerträglichen Konflikt kommt. Redewendungen wie die von bleibenden Willensrichtungen eines Menschen oder von gehemmtem Wollen usw. werden

dadurch ganz unbrauchbar. Das hat aber gerade für die Behandlung der Ethik seine großen Nachteile. Wir wollen deshalb von der Willenshandlung, für welche wir die obige Definition beibehalten, den Willen als Disposition unterscheiden und darunter die Reproduktionsgrundlagen der siegreichen Motive verstehen, d. h. derjenigen Motive, die nur des Hervortretens und eventuell der Ergänzung (durch das Bewußtsein des rechten Ortes, der rechten Zeit, der richtigen Gelegenheit usw.) bedürfen, um die Handlung auszulösen. Hiernach ist also der Entschluß ein dispositionelles Wollen.

Aber eine gewisse Schwierigkeit ist damit immer noch nicht beseitigt. Wir sagten früher, ein zunächst zwangsweise wirkendes Motiv werde zu einem Willensmotiv, wenn das dazu gehörige Subjekt über Gegenmotive disponieren könne. Über Motive disponieren können, heißt nun aber nichts anderes, als Reproduktionsgrundlagen dieser Motive und Assoziationen der betreffenden Reproduktionsgrundlagen mit solchen Prozessen besitzen, die im entscheidenden Moment vorhanden sind oder für welche wenigstens Bedingungen im entscheidenden Moment nicht fehlen. Daß die Motive selbst assoziative Verbindung besitzen müssen, durch welche sie eben zu Motiven werden, ist selbstverständlich. Aus alledem geht nun aber hervor, daß wir die Entscheidung darüber, ob ein physisch bedingtes Geschehen Willenshandlung ist oder nicht, abhängig gemacht haben vom Bestehen oder Nichtbestehen bestimmter Dispositionen. Kurz, wir haben eigentlich den Hinweis auf Dispositionelles bereits in die Definition der aktuellen Willenshandlung aufgenommen. Dabei ist das Gegenmotiv, über welches der Wollende disponieren kann, offenbar unter Umständen siegreich. Unter Umständen!

Aber keineswegs immer. Geht man diesem Gedanken weiter nach, so findet man, daß es schlechthin siegreiche Motive überhaupt nicht gibt. Die Motive besitzen verschiedene Stärke. Aber nicht diese allein ist es, wovon ihr Erfolg jeweils abhängt. Wir müssen also die Definitionen sowohl des aktuellen wie des dispositionellen Wollens noch einer Modifikation unterziehen. Die erstere muß näher dahin präzisiert werden, daß vom Wollen nur da gesprochen werden soll, wo ein Motiv nicht nur gehemmt werden kann (auf Grund der Verfügbarkeit von Gegenmotiven), sondern wirklich, wenn auch nur kurze Zeit gehemmt wird. Im übrigen bleibt die Bestimmung der Willenshandlung als der eine mehr oder weniger bestimmte Erwartung erfüllenden motivierten Lebensäußerung dieselbe.

Was das dispositionelle Wollen anlangt, so müßten wir eigentlich die obige Definition beträchtlich erweitern. Wir müßten darunter verstehen die Gesamtheit der konstanten und wechselnden Dispositionen, durch welche die Handlungsweise eines Individuums jeweils für die Zukunft bestimmt wird. Aber dieser Begriff ist zwar sehr korrekt gebildet, besitzt jedoch gar keinen Anwendungswert. Das Wollen im Sinn sämtlicher die Handlungsweise jeweils determinierender Dispositionen ist eine äußerst veränderliche Größe. Es ist anders am Morgen wie am Abend, anders wenn wir hungrig und wenn wir gesättigt sind, anders im Zustand der Gesundheit und der Krankheit, es ändert sich mit dem Wechsel des Aufenthaltsortes usw. Irgendwelche inhaltlichen Bestimmungen von diesem Wollen zu geben, hat also gar keinen Sinn.

Im Interesse der Ethik liegt es aber, einen Begriff vom Willen zu besitzen, der solche Bestimmungen zu-

läßt. Der Ethiker muß von einem guten und bösen, von einem sittlichen und außersittlichen, von einem so oder anders gerichteten Willen sprechen können. Dies scheint dadurch ermöglicht zu werden, daß es zwar kein absolut siegreiches, aber doch relativ siegreiche Motive gibt. Ein relativ siegreiches Motiv nennen wir ein solches, das im normalen Zustand des Wachbewußtseins, sofern es herbeigeführt wird, das Handeln determiniert. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. Der Gedanke, sich an fremdem Gut nicht zu vergreifen, ist ein relativ siegreiches Motiv jedes anständigen Menschen. Auch der anständigste Mensch kann gelegentlich eine Blume pflücken, die eigentlich einem andern gehört, wenn er, mit andern Gedanken beschäftigt, gar nicht daran denkt, daß es sich um fremden Besitz handelt und wenn die Geringfügigkeit des Objekts den Eigentumsgedanken überhaupt nicht wachruft. Das relativ siegreiche Motiv ist also hier nicht siegreich, weil es hier überhaupt nicht auftritt. Es kann aber auch unter Umständen auftreten, unter denen es trotz seines Vorhandenseins den Sieg nicht davonträgt. Nehmen wir an, ein anständiger Mensch stehe unmittelbar dem Hungertode gegenüber und könne sich nur durch den Eingriff in fremdes Eigentum davor retten. Der Zustand des Verhungerns ist, wie man wohl zugeben wird, ein anormaler Zustand. Wenn also das sonst siegreiche Motiv hier nicht siegreich ist, so zeigt das, warum wir bei der Bestimmung der relativ siegreichen Motive auf den normalen Zustand Rücksicht genommen haben.

Aber wie steht es, wenn im normalen Zustand zwei relativ siegreiche, einander widerstreitende Motive wachgerufen werden? Dann kann offenbar nur das eine von beiden siegen. Das andere ist also diesmal in einem normalen Zustand nicht siegreich, also nach

unserer Definition kein relativ siegreiches Motiv mehr. Man könnte angesichts dieser Schwierigkeit daran denken, die Definition noch etwas komplizierter zu gestalten und ein relativ siegreiches Motiv ein solches zu nennen, das im normalen Zustand siegt, wenn es herbeigeführt wird und wenn es nicht mit einem anderen Seinesgleichen zusammentrifft, das ihm widerstreitet und ebenso stark oder stärker ist. Aber damit wird nichts gewonnen. Denn wir würden dann in jedem Fall, wo ein Motiv durch ein anderes überwunden wird, im unklaren sein, ob wir beide Motive als relativ siegreiche anerkennen oder beide von dieser Gruppe ausschließen oder eines anerkennen und das andere ausschließen sollen. So bleibt uns nichts anderes übrig, als auf die Definition des dispositionellen Wollens durch den Hinweis auf die Reproduktionsgrundlagen auch der relativ siegreichen Motive zu verzichten.

Wenn überhaupt noch ein Ausweg offen bleibt, um zu einer Bestimmung des konstanten dispositionellen Wollens zu gelangen, so besteht er darin, daß wir eine Auswahl statt nach der Stärke nach der Konstanz der Motive vornehmen. Danach hätten wir das dispositionelle Wollen zu definieren als den Inbegriff von Reproduktionsgrundlagen derjenigen Motive, die jedesmal, wenn sie im normalen Wachzustande auftreten, annähernd die gleiche Stärke besitzen. Zum Wollen in diesem Sinn würden wir also nicht rechnen die veränderlichen Dispositionen der wechselnden sinnlichen Begehrungen, während auf die Art, wie dieselben jeweils befriedigt werden sollen, ein konstanter Wille allerdings gerichtet sein kann. Auch der variable Geschmack und andere damit in Zusammenhang stehende Dispositionen, die ästhetischen Bedürfnissen zugrunde liegen, die mit der

Veränderlichkeit des Berufs zusammenhängenden Willensdispositionen und vieles andere, gehört nicht zum konstanten Wollen. Dagegen soll die relative Konstanz des Wollens, die wir behaupten, nicht die Möglichkeit einer stetigen, langsamen Veränderung ausschließen. Absolut Konstantes gibt es in unseren psychischen Dispositionen überhaupt nicht.

Auf die Stärke der Motive, deren dispositionelles Vorhandensein unseren (dispositionellen) Willen konstituiert, haben wir bei dieser Definition überhaupt keine Rücksicht genommen. Dieselbe kann bei sämtlichen konstanten Motiven eines Individuums so gering sein, daß jedesmal beim Zusammentreffen eines solchen Motivs mit einer Laune, einer Begierde, kurz einem der variablen, vom konstanten Wollen ausgeschlossenen Motive das letztere den Sieg davon trägt. Dann sagen wir, das betreffende Individuum habe einen schwachen Willen. Das Gegenteil davon ist der starke Wille. Wenn wir jedoch einem Menschen einen starken Willen zuerkennen, so meinen wir nicht, daß jedes konstante Motiv dieses Menschen über jedes variable stets den Sieg davon tragen müsse. Es genügt, wenn einige oder wenn selbst nur eines der konstanten über die variablen Motive dominiert. Je nach der Art der stärksten Motive bezeichnen wir den Willen näher als einen sittlichen, egoistischen usw. Bedeutsam für die Konstitution des dispositionellen Willens ist natürlich auch das sonstige Stärkeverhältnis der konstanten Motive. Wichtig ist auch die Frage, wann und wie leicht oder wie schwer die verschiedenen konstanten Motive bei einem Menschen hervortreten und ihre Wirksamkeit entfalten. Endlich kann berücksichtigt werden die Art, wie die konstanten Motive, falls sie in einer Mehrzahl auftreten, sich unterstützen oder sich hemmen oder allgemeiner, worauf die Wirk-

samkeit der konstanten Motive beruht. Diese letzteren Momente kann man in der allgemeinen Bestimmung des Wollens noch hervortreten lassen. Dann müßten wir sagen: Das dispositionelle Wollen besteht in den Reproduktionsgrundlagen der konstanten Motive, in den Assoziationen, auf Grund deren diese Reproduktionsgrundlagen aktualisiert werden, und in den Assoziationen und sonstigen Dispositionen, auf denen die Wirksamkeit der konstanten Motive beruht.

Bisher haben wir nur von einem dispositionellen Willen eines Menschen gesprochen. Nun kann man aber ohne Schwierigkeit in jedem Individuum eine Vielheit solcher Willen unterscheiden, nach der Vielheit zusammengehöriger Motivgruppen. Wenn wir in diesem Sinn von einem sittlichen (Partial-)Willen sprechen, so meinen wir nicht die Präponderanz der sittlichen Motive, sondern einfach die sittlichen Motive eines Menschen. Um Verwechslungen vorzubeugen, wollen wir den Gesamtwillen als Charakter bezeichnen. Sittlichen Charakter besitzt also der, bei welchem die sittlichen Motive dominieren. Sittlichen Willen kann aber auch der besitzen, der kein sittlicher Charakter ist.

Wenden wir alles über den Willen Gesagte auf das sittliche Wollen an, so ergibt sich: Sittliches Wollen im aktuellen Sinn ist die Wirksamkeit sittlicher Motive, die sich in der Weise vollzieht, daß der Eintritt des Effekts eine mehr oder weniger bestimmte Erwartung erfüllt. Sittliches Wollen im dispositionellen Sinn ist die Summe der Reproduktionsgrundlagen konstanter sittlicher Motive, die Summe der Assoziationen, in denen diese Grundlagen stehen und der Inbegriff sonstiger Dispositionen, auf denen die Wirksamkeit der sittlichen Motive beruht.

Es fragt sich nun: Was sind die sittlichen Motive und worauf beruht, abgesehen vom assoziativen Zu-

sammenhang, ihre Wirksamkeit? Wir haben bisher das sittliche Leben kennengelernt als Inbegriff der sittlichen Wertschätzungen, also als Inbegriff von Gefühlen. Diese Gefühle werden, wie wir gesehen haben, erlebt beim Gedanken an etwas zur Gesinnung Gehöriges. Die Gesinnung haben wir bestimmt als die Summe, das Verhältnis und die Motivationskraft von Wertschätzungen, also wiederum von Gefühlen. Sittliche Motive scheinen also Gefühle zu sein, die erlebt werden beim Denken an Gefühle und die ihrerseits das Handeln bestimmen.

Diese Auffassung dürfte für viele kaum etwas Bedenkliches haben. Man stellt sich die sittliche Motivation in einem konkreten Fall etwa folgendermaßen vor: Ich billige es, Mitleid mit einem Armen zu haben und weil ich es billige, vollziehe ich eine helfende Handlung, zu der mich das Mitleid allein noch nicht bestimmt hätte. Also handle ich sittlich. Aber so leicht dies in der unbestimmten Ausdrucksweise der Vulgärpsychologie sich sagen läßt, so schwierig wird die wissenschaftlich psychologische Interpretation.

Die wissenschaftliche Psychologie lehrt nämlich, daß Gefühle überhaupt keine eigentlichen Motive von Handlungen sein können, einerseits, weil Gefühle viel zu unselbständig sind, um für sich auftreten und psychisches Geschehen bestimmen zu können, andererseits, weil sie niemals Glieder eines Assoziationszusammenhanges zu werden imstande sind und außerdem hauptsächlich, weil die Gefühle viel zu wenig mannigfaltig sind, um die Mannigfaltigkeit der Handlungen determinieren zu können. Nehmen wir an, ein Gefühl der Lust bewirke ein Ausstrecken des rechten Armes, ein Gefühl der Unlust ein Heben des rechten Beines, dann müßte die Wirksamkeit aller Lust- und aller Unlustgefühle in diesen zwei Effekten sich er-

schöpfen. Wie ließe sich aus solcher Einförmigkeit der Reichtum des sittlichen Wollens und Handelns erklären? Nun könnte man darauf hinweisen, daß die Gefühlsgedanken als Motive in Betracht kämen. Aber die zwei Gedanken, von denen der eine auf Lust, der andere auf Unlust gerichtet ist, sind auch nicht imstande, eine größere Mannigfaltigkeit von Handlungen zu determinieren. Nur die Fülle verschiedener Vorstellungen und Gedanken, die auf äußere Gegenstände, Körperbewegungen und die Menge innerer Erlebnisse gerichtet sind, nur die Vorstellungen und Gedanken von Zwecken, Mitteln, Effekten usw. sind mannigfaltig genug, um die mannigfaltigen Handlungen zu erklären, ohne daß dem Satz widersprochen würde, wonach eine Verschiedenheit der Wirkungen auch eine Verschiedenheit der Ursachen erfordert.

Nun könnte man freilich versuchen zu sagen, das Was unseres Tuns werde durch alle möglichen Vorstellungen und Gedanken bestimmt. Aber die Frage, ob irgend etwas jeweils getan oder unterlassen werden solle, die werde entschieden durch die Gefühle oder die Gefühlsgedanken. Ob ich z. B. eine Treppe hinauf- oder eine solche hinuntersteige, das wird nach dieser Auffassung determiniert durch die Vorstellung, daß derjenige, den ich besuchen will, ein Stockwerk höher oder tiefer wohnt wie ich. Aber ob ich das Hinaufsteigen vornehme oder unterlasse, wenn ich weiß, daß der richtige Weg nach oben führt, und wenn ich daran denke, daß ich den Besuch machen könnte oder sollte, das soll durch meinen Gefühlszustand entschieden werden.

Diese Interpretation hat zweifellos etwas Bestechendes und es war lange Zeit ein fast allgemein verbreitetes Vorurteil, daß man ohne Gefühle nicht handeln könne. Nur einige der besten Denker haben

seit langem erkannt, daß dieses Vorurteil nicht berechtigt ist und die neuere Psychologie hat klar und deutlich nachgewiesen, wie wenig unter Umständen unser Tun und Lassen von Gefühlen abhängig ist.

Bei experimentellen Untersuchungen, bei denen eine Reihe von Versuchspersonen in die Lage versetzt wurden, alle möglichen Willenshandlungen auszuführen, um dann ihre Erlebnisse bei der Ausführung zu Protokoll zu geben, haben mehrere voneinander unabhängige Psychologen übereinstimmend gefunden, daß ein großer Teil der Willenshandlungen ohne nachweisbare Lust- und Unlustregungen vollzogen wird. Die Ergebnisse einer derartigen Untersuchung und einige daran sich knüpfende theoretische Erwägungen haben folgende zusammenfassende Darstellung gefunden:[6])

„Es tritt nirgends in den Protokollen hervor, daß die Unannehmlichkeit einer Aufgabe ihre Erfüllung irgendwie gehemmt hat, obwohl für unangenehme Aufgaben reichlich Sorge getragen war und obwohl die Versuchsperson nicht selten ausdrücklich zu Protokoll gegeben hat, daß ihr eine Aufgabe unangenehm gewesen sei.

Auf der anderen Seite fehlt auch bei den Protokollen, die sich auf Leistungen beziehen, die von der Versuchsperson ausdrücklich als Willensleistungen bezeichnet werden, fast stets eine Angabe über lustvolle Veränderungen des Gefühlszustandes und diese Tatsache wiegt um so schwerer, da in solchen Fällen jedesmal ausführlich gefragt wurde, ob von Lustgefühlen oder von relativ lustvollen Zuständen nichts zu bemerken gewesen sei.

Soweit also eine experimentelle Widerlegung der in Rede stehenden Theorie möglich ist, ist sie sicherlich durch diese Versuchsresultate gegeben. Im übrigen

muß freilich zugegeben werden, daß das Nichtbemerktwerden eines psychischen Vorgangs auch durch längere Versuchsreihen hindurch noch kein Beweis für das Nichtvorhandensein ist. Aber es scheint, daß die Frage des Zusammenhanges der Willenshandlungen mit Lust- und Unlustwirkungen in anderer Weise endgültig entschieden werden kann.

Gehen wir aus von der allgemeinen Tatsache der Erregungen und Hemmungen, die von Bewußtseinszuständen, bezw. von solchen korrespondierenden Vorgängen des Zentralorgans bewirkt werden — dann könnte ja zunächst bezüglich der Hemmungen überhaupt die These aufgestellt werden, ein Bewußtseinszustand rufe nur dann Hemmungen hervor, wenn eine gewisse Unlust sich mit ihm verbinde. Damit wäre natürlich nicht gesagt, daß jeder unlustvolle Zustand auch wirklich hemmend wirke. Man könnte auf die alte Regierungspraxis hinweisen, welche Menschen dadurch von gewissen Handlungen abhält, daß sie unlustvolle Zustände mit diesen Handlungen verknüpft. Aber wenn man dieses Argument näher betrachtet, dann sieht man leicht, daß man eigentlich etwas ganz anderes bewiesen hat, als man beweisen wollte. Nicht die Unlust wirkt ja in dem erwähnten Fall hemmend, sondern die Furcht. Nun gibt es freilich immer noch Leute, welche die Furcht als unlustvolle Vorstellung zukünftiger Dinge definieren. Aber das ist eben eine jedes Tatsachensinnes ermangelnde Konstruktion. Jeder in der psychologischen Beobachtung einigermaßen Geübte sieht, wie unrichtig es ist, beispielsweise zu sagen, feig sei der, der bei der Vorstellung gefährlicher Handlungen Unlust empfinde, während für den Tapferen dieselbe Vorstellung etwa lustvoll sein soll. Viel richtiger erscheint demgegenüber der Versuch, Feigheit und Tapferkeit direkt durch den Hin-

weis auf die Hemmungen zu bestimmen, die im ersteren Fall von der Vorstellung gefährlicher Handlungen ausgelöst werden, im letzteren nicht.“

Dieses Argument gegen die Auffassung, wonach alle Hemmungen durch Unlustgefühle bedingt sein sollen, kann man noch vertiefen durch eine schärfere Analyse des Begriffs der Hemmung. Man kann nämlich mehrere Arten der Hemmung unterscheiden, die, im Effekt übereinstimmend, doch ganz verschieden bedingt sind. Da haben wir vor allem die sogenannte reproduktive Hemmung. Bei dieser braucht nur ein Motiv gegeben zu sein, welches mehrere Reproduktionstendenzen besitzt. Das gleiche gilt übrigens von einem Beachtungsmotiv, welches gleich stark nach verschiedenen Richtungen wirkt. Beispiele der reproduktiven Hemmung bietet das Leben in Hülle und Fülle. Man denke nur an das bekannte Spiel, bei welchem eine Person auf ein zugerufenes Stichwort schnell den Namen irgendeines Dichters sagen soll. Die betreffende Person würde der Reihe nach vielleicht Dutzende von Dichtern aufzählen können. Aber das Stichwort und die Aufgabe, irgendeinen Dichter zu nennen, stellen ein Reproduktionsmotiv mit vielfacher Reproduktionsrichtung dar. Wenn nicht eine von diesen Richtungen durch besondere Festigkeit der Assoziation oder durch besondere Bereitschaft der Reproduktionsgrundlage begünstigt ist, so hemmen sich die verschiedenen Richtungen gegenseitig. Die angerufene Person kann, selbst wenn sie Literaturprofessor sein sollte, unter Umständen keinen Dichter nennen, und darauf beruht eben der Witz des Spiels.

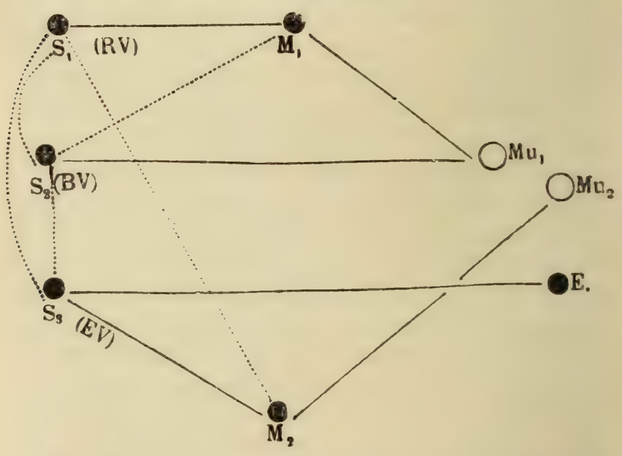
Die reproduktive Hemmung kann in Momenten, wo es schnelles, entschlossenes Handeln gilt, sehr verhängnisvoll werden und darf daher in der Mechanik des Willenslebens keineswegs unberücksichtigt bleiben,

von so untergeordneter Bedeutung sie auch zunächst zu sein scheint. Mit Unlustgefühlen aber hat sie offenbar gar nichts zu tun.

Die nächste Art der Hemmung kann man als Motivenergiehemmung bezeichnen. Es handelt sich bei ihr um mindestens zwei Motive, die nicht etwa in ihren Wirkungen sich gegenseitig aufheben, sondern von denen überhaupt nur eines zur Wirksamkeit gelangt und durch sein Dasein und seine Wirksamkeit das andere im Bewußtsein zurückdrängt. Unter dem Titel der „Enge des Bewußtseins" behandeln die meisten Psychologen die hier in Betracht kommenden Tatsachen. Diese Art der Hemmung spielt in unserem Willensleben eine sehr große Rolle. Alle guten Handlungen, die wir lediglich aus Unachtsamkeit unterlassen, alle Versuchungen, denen uns irgendwelche Beschäftigung entzieht und denen uns erst der Müssiggang zum Opfer fallen läßt, gehören hierher. Dabei ist das Unterlassen, das durch Motivenergiehemmung Gehemmte, keineswegs immer etwas Unlustvolles, und man kann durchaus nicht sagen, daß ein unlustvolles Motiv besonders leicht aus dem Bewußtsein verdrängt würde. Im Gegenteil. In der Regel drängen sich gerade die unlustvollen Motive ebenso wie die lustvollen uns immer und immer wieder auf, und diejenigen, die übersehen werden, sind in der Regel die indifferenten. Aber gelegentlich kann auch ein gefühlsfreies Motiv, z. B. der Gedanke an eine Arbeit, die weder erfreulich noch unerfreulich ist, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wir folgen ihm und „vergessen" Lust und Leid und all die Handlungen, zu denen uns angenehme und unangenehme Motive veranlassen könnten.

Die dritte Art der Hemmung läßt sich bezeichnen als die „Kreuzweghemmung" oder als effektuelle Hem-

mung.[7]) Sie besteht darin, daß zwei Motive sich in ihren Wirkungen aufheben. Das Stillstehen am Kreuzweg, welches einfach dadurch bedingt ist, daß man nicht gleichzeitig rechts und links gehen kann, die aus Furcht und Neigung resultierende Erstarrung, mit der ein gieriger Hund einen verbotenen Leckerbissen betrachtet und eine Fülle ähnlicher Beispiele aus dem Menschenleben gehören höher. Diese effektuelle Hemmung ist vielleicht die für unser Willensleben wichtigste Form der Hemmung und wir wollen uns ihr Herauswachsen aus den Grundbedingungen der Willenshandlung an einem besonderen Fall von äußerer Willenshandlung noch etwas verdeutlichen. Zu diesem Zweck bedienen wir uns folgenden Schemas:



S_1, S_2 und S_3 seien Partien im sensorischen Teil des Zentralorgans, M_1 und M_2 seien Regionen des motorischen Teils und zwar soll die Funktion von M_1 einen Muskelkomplex (Mu_1) in Tätigkeit setzen, welcher die Annäherung der Hand an einen Gegenstand bis zur Berührung desselben bewirkt, während die

Funktion von M_2 einen Muskelkomplex (Mu_2) in Tätigkeit setzen soll, dem das Zurückziehen der Hand von dem betreffenden Gegenstand entspricht. Der Funktion von S_1 korrespondiere im Bewußtsein die Wahrnehmung einer Flamme (R V = Reizvorstellung). Die Wahrnehmung des leuchtenden Gegenstandes sei von früher her assoziiert mit dem motorischen Prozeß in M_1 oder, wenn es sich um erstmalige Erregung von S_1 handelt, so finde eine Irradiation, ein Überfließen der nervösen Energie von S_1 nach M_1 statt. Wenn dieser letztere Fall angenommen wird, wenn also zwischen S_1 und M_1 noch keine Assoziation besteht, so wird sie jedenfalls durch dieses Überfließen der nervösen Energie von S_1 nach M_1 für die Zukunft geschaffen. Fortan ist also jedenfalls S_1 assoziativ verknüpft mit M_1 und wenn ursprünglich eine sehr lebhafte peripher bedingte Erregung von S_1 nötig war, um die Funktion von M_1 auszulösen, so genügt fortan eine verhältnismäßig schwache Erregung von S_1 zur Herbeiführung des gleichen Effekts. Besteht zwischen S_1 und M_1, wie man auch annehmen kann, eine angeborene Reflexbahn, so heißt das nichts anderes als: die Assoziation zwischen S_1 und M_1 ist in der Gattung erworben und vererbt.

Von M_1 wird nun Mu_1 in Erregung versetzt und da von allen Muskeln (und Gelenken) sensible Nerven zum Gehirn gehen, so wird die Körperbewegung auch wahrgenommen. Der Funktion von S_2 entspreche demgemäß im Bewußtsein die Bewegungsvorstellung (BV). Sofern der Prozeß in S_2 zustande kommt, bevor der Prozeß in M_1 abgeklungen ist, entsteht nun auch zwischen S_2 und M_1 Assoziation. Künftighin kann also BV, die Bewegungsvorstellung, Reproduktionsmotiv werden für den Prozeß in M_1 und damit für die Ausführung der Bewegung. So gelangt jede Bewegung, die

wir einmal ausgeführt haben (auf einen Reizantrieb hin oder auch auf Grund anderweitig bedingter Erregungsvorgänge im motorischen Teil des Zentralorgans) unter die Herrschaft unseres Bewußtseins, d. h. kann durch das Bild der betreffenden Bewegung in Zukunft herbeigeführt werden.

Das Spiel von Mu_1 bedeutet nun aber eine bis zur Berührung fortgesetzte Annäherung der Hand an die Flamme. Auf Grund dieser treten die Temperatur- und Schmerznerven in Tätigkeit. Der Funktion von S_3 entspreche im Bewußtsein die Wahrnehmung des Effektes, des Schmerzes usw. (EV = Effektvorstellung).

Nun führe von S_3 eine Reflexbahn zu M_2 oder es findet ein Ausstrahlen der nervösen Energie von S_3 nach M_2 statt oder S_3 besitze von früher her feste Assoziation mit M_2. Welche dieser drei Voraussetzungen man auch machen möge, stets wird von S_3 auf dem Umweg über M_2 das Muskelsystem Mu_2 in Tätigkeit gesetzt: Der gebrannte Finger entfernt sich schleunigst von der Flamme. Man beachte: Die von der unangenehmen Schmerzempfindung und der sonstigen Effektvorstellung (Gesichtsbild der Berührung von Finger und Flamme usw.) bedingte Körperbewegung ist an sich eine ebenso positive Handlung wie das Spiel von Mu_1. Von Hemmung ist hier noch gar keine Rede. Selbst wenn man also das die Schmerzempfindung und die gesamte Effektvorstellung begleitende Unlustgefühl als das für die Anregung der Funktion von Mu_2 wesentliche Moment betrachten wollte, dürfte man nicht von einer hemmenden Wirkung der Unlustgefühle sprechen.

Eine wirkliche und zwar eine effektuelle Hemmung tritt erst ein, wenn in Zukunft S_1 und S_3 gleichzeitig in Erregung versetzt werden, was auf Grund der zwischen ihnen notwendig entstehenden Assoziation

jedesmal der Fall sein muß, wenn S_1 erregt wird. Sieht das betreffende Individuum künftighin wieder einen glänzenden Gegenstand, der ähnlich aussieht wie eine Flamme, so wird es sich verhalten wie der von Furcht und Neigung regungslos festgebannte Hund, von dem oben die Rede war, wofern nicht die Bahn S_3 M_2 wesentlich stärker ausgebildet ist wie S_1 M_1, in welchem Fall die Fluchtbewegung vollzogen wird, obwohl der Finger den gefährlichen Gegenstand gar nicht berührt, oder wofern nicht eine neue Erfahrung inzwischen gewonnen worden ist, daß nämlich eine ganz kurze Berührung ohne Schmerz ausgeführt werden kann, in welchem Fall wahrscheinlich die Neugier durch vorsichtiges Hintippen sich betätigt.

Wo aber die effektuelle Hemmung stattfindet, da hat sie, wie man diesen Ausführungen entnehmen kann, durchaus kein Unlustgefühl zur Bedingung. Sie kann unter Umständen ein starkes Unlustgefühl zur Folge haben. Doch das gehört nicht hierher.

Außer den bisher genannten Arten der Hemmung scheint es nun bloß noch eine Art zu geben, die für das Willensleben in Betracht kommt und vielleicht läßt sich auch diese auf eine der anderen zurückführen. Es handelt sich um die Hemmung, die man erlebt, wenn man versucht, einem unerfreulichen Gegenstand die Aufmerksamkeit längere Zeit zuzuwenden. Hier scheint die Beziehung zu den Unlustgefühlen deutlich zutage zu treten. Aber diese Beziehung besteht auch hier nicht darin, daß die Unlustgefühle ein dauerndes Beachten unmöglich machen, sondern nur darin, daß sie es erschweren. Da ein unerfreulicher Gegenstand auf der anderen Seite die Aufmerksamkeit stärker anregt als ein indifferenter, so kann man sagen: Unlustvolles bildet ein wirksames Motiv, aber einen wenig günstigen Gegenstand der

Beachtung, oder man kann zwei Arten von Aufmerksamkeitserlebnissen unterscheiden, von denen das eine darin besteht, daß der Gegenstand mit besonderer Klarheit und Deutlichkeit festgehalten wird, während bei dem anderen der Eindruck des Gegenstandes zwar lebhaft ist, aber auf das Seelenleben mehr wie ein Chock wirkt. Bezeichnet man die Eigenschaft, die ein Gegenstand haben muß, um das erstere Erlebnis auszulösen, als Faßlichkeit, diejenige, die er besitzen muß, um das letztere zu bewirken, als Interesse, so kann man auch sagen: Der Unlustcharakter ist eine Bedingung des Interesses aber nicht der Faßlichkeit.

Festes und klares Erfassen einer Situation ist nun zuweilen nötig, um die entsprechende Handlungsweise herbeizuführen. Ist die Situation peinlich, so kann in ihrem Unlustcharakter der Grund liegen für die Unterlassung der betreffenden Handlung. In diesem, aber nur in diesem Fall hat die Unterlassung eines Tuns mit einem Unlustgefühl eine Art von direktem Kausalzusammenhang.

Doch gerade in der Überwindung solcher Unlusthemmung besteht der wichtigste Teil dessen, was man Heldentum nennt. Es erhebt sich also die Frage: Wie ist eine derartige Überwindung möglich? Offenbar bedarf es dazu bestimmter Ursachen und die nächstliegende Annahme ist die, daß beachtungsunterstützende Momente die Beachtungswiderstände des unerfreulichen Gegenstandes besiegen. Bei dieser Erklärung bleibt jedoch eine Schwierigkeit ungelöst. Man kann nämlich fragen: Wie ist es möglich, daß ein offenbar seiner Natur nach zwar großer Lebhaftigkeit, aber nicht großer Klarheit und Deutlichkeit fähiges Erlebnis durch Beachtungsmotive in den Besitz dieser letzteren Eigenschaften gesetzt wird? Auf diese Frage läßt sich eine befriedigende Antwort kaum geben.

Deshalb sollte man vielleicht doch versuchen, ob sich die Schwierigkeit, in unangenehmer Situation bestimmte Handlungen auszuführen, nicht doch einfach durch Ablenkung von den die betreffenden Handlungen bedingenden Motiven erklären läßt. Nicht das eigentlich unlustvolle Motiv würde es dann zu beachten gelten, sondern ein anderes Motiv, während das unlustvolle die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und seinerseits den Ablauf des Geschehens zu bestimmen geeignet ist. Die Beachtungsunterstützung käme hiernach dem anderen Motiv zugute und alle Schwierigkeiten wären gelöst. Einzelne Beispiele lassen sich leicht in diesem Sinn interpretieren. Ein Patient z. B., der eine schmerzhafte Operation durchzumachen hat, muß beständig an seinen Entschluß, ruhig auszuhalten und an den Zweck der Operation, das Gesundwerden usw., denken, während seine Schmerzen beständig die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und Fluchtbewegungen auszulösen geeignet sind. Nicht das ruhige Betrachten der Schmerzen ist eigentlich erforderlich, wenn der Patient sich tapfer zeigen soll, sondern im Gegenteil ein Ignorieren der Schmerzen.

Ist diese Erklärung nun in allen einschlägigen Fällen zutreffend, was man freilich erst nach einer ausgedehnten Analyse zahlreicher Beispiele entscheiden kann, dann kommt die vierte und letzte Art von Hemmungen, wie oben bereits angedeutet wurde, in Wegfall. Es handelt sich dann da, wo in derartigen Fällen nicht heldenhaft gehandelt wird, nur um einen besonderen Fall von Motivenergiehemmung. Einem Motiv wird durch ein anderes unlustbetontes die zur Bestimmung des Handelns nötige Energie entzogen, was im Prinzip nichts anderes bedeutet, als wenn ihm diese Energie durch ein anderes

lustbetontes oder durch ein anderes indifferentes, aber durch sonstige Eigenschaften die Aufmerksamkeit stark anregendes entzogen würde. Ist dies richtig, so folgt daraus die Berechtigung derjenigen Auffassung, die von Heldenmut ebensowohl da spricht, wo den Lockungen starker Lustreize, als da, wo den Anfechtungen starker Unlustreize zum Trotz eine bestimmte Handlung durchgeführt wird.[8])

Zusammenfassend können wir bezüglich des Verhältnisses der Hemmungen zu den Gefühlen sagen: Alle Hemmungen beruhen auf einer positiven Motivwirksamkeit. Die Gefühle als solche sind niemals Motive.

Sie können höchstens die Motive begleiten und entscheiden niemals über die Richtung der Motivwirksamkeit. Diese Richtung ist durch den assoziativen Zusammenhang des Motivs und durch die Bereitschaft der Reproduktions- oder Beachtungsgrundlagen, durch die zur Verfügung stehenden unterstützenden Motive und durch mitwirksame Gegenmotive bestimmt, sofern ein Motiv siegreich wird. Ob aber ein Motiv siegreich wird, das hängt von den Bedingungen ab, die in ihm und in begleitenden Umständen für seine Beachtung enthalten sind. Eine von diesen Bedingungen ist die Fähigkeit, starke Gefühle auszulösen. Aber diese Bedingung kann durch andere ersetzt oder dadurch, daß sie, oder ein Ersatz für sie auch an anderen konkurrierenden Motiven gegeben ist, unwirksam gemacht werden. Wir können also niemals auch nur in dem Sinn behaupten, der Verlauf der Handlungen werde durch Gefühle bestimmt, daß damit gesagt sein soll, ein gefühlsbetontes Motiv trage stets den Sieg über nicht gefühlsbetonte Motive davon. Es gibt tiefeingewurzelte Interessen (d. h. Beachtungsdispositionen) die uns an Motive fesseln, denen jede Spur von Gefühlsbetonung

abgeht und besonders diejenigen Menschen, die man Verstandesmenschen im Gegensatz zu den Gefühlsmenschen nennt, handeln fast durchweg auf Grund solcher Interessen. Aber daß auch der andere Fall (des Siegreichwerdens eines gefühlsbetonten Motivs) vorkommt und zwar häufig vorkommt, das darf natürlich nicht bestritten werden. Nur kann man nicht entschieden genug darauf hinweisen, daß in diesem Fall Lustgefühle dieselbe Rolle spielen wie Unlustgefühle. Wenn beispielsweise der Gedanke an eine Handlungsweise starke Motivationskraft in bezug auf die Herbeiführung dieser Handlungsweise besitzt und es wird bei dem betreffenden Gedanken starke sittliche Mißbilligung erlebt, so ist diese Mißbilligung nur eine Bedingung, den Gedanken um so länger festzuhalten, bis er schließlich gerade durch sein Siegreichwerden die Handlung herbeiführt. Das Spielen mit dem Gedanken an die Sünde ist gefährlich. Das wissen erfahrene Menschenkenner seit langem. „Wollt ihr zugleich den Kindern der Welt und den Frommen gefallen? Malet die Wollust, nur — malet den Teufel dazu!“ Dieser sarkastische Schillersche Vers hat neben seinem sonstigen Bedeutungsreichtum auch den Sinn, daß der Teufel (die sittliche Mißbilligung) bei der ganzen Sache nicht weiter stört.

F ü r d a s G u t e s i c h z u b e g e i s t e r n u n d d a s B ö s e z u i g n o r i e r e n i s t d a h e r v i e l w i c h t i g e r f ü r e i n e e r f r e u l i c h e G e s t a l t u n g d e s L e b e n s a l s d i e E n t r ü s t u n g ü b e r d a s S c h l e c h t e z u k u l t i v i e r e n. Das ist ein wichtiger Satz, der uns hier überzeugend aus psychologischen Betrachtungen erwächst.

Vergessen wollen wir übrigens nicht, daß der Gedanke, das sittlich Mißbilligte zu unterlassen, ein Motiv w e r d e n k a n n wie jeder andere Gedanke an ein bestimmtes Verhalten auch. Gewinnt dieser Gedanke

durch Erziehung seitens anderer und durch Selbsterziehung die nötige Motivationskraft, d. h. wird er assoziativ fest verknüpft mit dem entsprechenden Verhalten, dann bedeutet er bei dem Auftreten eines von dem betreffenden Individuum mißbilligten Motivs ein wirksames Gegenmotiv, von dem das Handeln bestimmt werden kann, wenn das sittliche Interesse, d. h. die Beachtungsdisposition für dieses sittliche (Gegen-) Motiv, fest genug gegründet ist.

Außerdem sei hingewiesen auf unsere früheren Ausführungen über den Zusammenhang der sittlichen Gefühle mit „Reaktionsbestandteilen" früherer Erfahrungen. Die Reaktionsbestandteile stärkerer Grade sittlicher Mißbilligung, also des sittlichen Abscheus, des sittlichen Zornes usw., bedeuten selbst eine Art rudimentärer Handlung, zum mindesten eine Anbahnung derjenigen Verhaltungsweise, die der Wirksamkeit des mißbilligten Motivs entgegengesetzt ist. Wo daher ehrlicher sittlicher Affekt vorhanden ist, da besteht wenigstens nicht in demselben Umfang die Gefahr, auf die wir hingewiesen haben, die Gefahr, die da droht, wo die sittlichen Gefühle nur gerade weit genug ausgebildet sind, um den Gedanken an die Sünde „interessant" zu machen.

Das Verhältnis der Gefühle zum Handeln dürfte nun wohl klargelegt sein. Aber die Theorie, die unter allen Umständen das Handeln zu den Gefühlen in Beziehung bringen möchte, besitzt eine proteusartige Vielgestaltigkeit. Kaum ist sie in der Form der Lehre von der Motivierung jeder Handlung durch Gefühle widerlegt, so taucht sie auf als Behauptung eines Zusammenhangs jeder Handlung mit Gefühlsgedanken. Jede Handlung soll hiernach bestimmt werden durch die Rücksicht auf eine dadurch herbeizuführende relative Verbesserung unseres Gefühlszustandes.

Obwohl die psychologische Beobachtung nichts von diesem Rechnen mit Gefühlsquanten erkennen läßt, gehört die Annahme, daß es sich so verhalte, doch zu den allerzähesten Vorurteilen. Man muß infolgedessen immer noch dazu Stellung nehmen. Dabei hat man zunächst eine genügende Verdeutlichung der gegnerischen Position zu verlangen. Worauf soll sich die relative Verbesserung beziehen, die da ins Auge gefaßt wird? Man kann von vornherein offenbar an zweierlei denken: An Verbesserung gegenüber dem Zustand, der beim Beginn des Handelns vorhanden ist oder an Verbesserung gegenüber dem Zustand, der eintreten müßte, wenn anders gehandelt würde.

Daß nun nicht jede Handlung zur Verbesserung des vorher vorhandenen Gefühlszustandes führt oder in Absicht einer solchen unternommen wird, zeigt die Erfahrung auf Schritt und Tritt. Wie könnte sich sonst der an einer schmerzlosen Krankheit Hinsiechende einer schmerzhaften Operation unterziehen, die, wie wir annehmen wollen, sein Leben verlängert, aber seinen Zustand dauernd zu einem unbehaglichen macht! Nur ein dilettantischer Konstruktionspsychologe würde auf diesen Einwand antworten: Die Furcht vor dem Tod ist einem solchen Menschen unangenehmer als die Schmerzen der Operation und die Unbehaglichkeit des nachfolgenden Zustandes. Aber selbst wenn dieser Einwand erhoben werden sollte, so brauchte man ja nur an andere Beispiele zu erinnern, etwa an das Verhalten des alten Römers Regulus, der in die Gefangenschaft eines grausamen Feindes zu qualvollem Tod zurückkehrte, um sein Wort nicht zu brechen, auf das hin er für einige Zeit freigegeben worden war. Will man auch hier die Absicht einer Verbesserung des Gefühlszustandes konstruieren, der vor Ausführung der betreffenden Handlungsweise vor-

handen war? Das könnte man nur in der Weise versuchen, daß man die Annahme machte, der betreffende Held des Worthaltens habe zunächst die Absicht gehabt, sein Wort zu brechen, dabei sei ihm aber so unbehaglich zumute geworden, daß er das dringende Bedürfnis gefühlt habe, diesem Zustand abzuhelfen. Wer diese Konstruktion vornehmen will, der mag es tun. Eine weitere Auseinandersetzung mit ihm wäre jedenfalls nutzlos.

Zu diskutieren ist jedoch noch die andere Auffassung von der „Absicht der Verbesserung des Gefühlszustandes", wonach der bessere Zustand derjenige sein soll, der durch eine Handlung herbeigeführt wird, im Vergleich mit demjenigen, der bei andersartiger Handlungsweise eingetreten wäre. Gegen diese Auffassung ist zunächst einzuwenden, daß sie jede Willenshandlung zu einer Wahlhandlung macht, was keineswegs zutrifft. Außerdem ist es aber auch falsch, zu behaupten, daß wir bei jeder Wahl die Gedanken an zwei Gefühlszustände haben und daß wir zwischen diesen Gefühlszuständen uns stets zugunsten des relativ besseren, des lustvolleren oder des weniger unlustvollen entscheiden. Wer diese Behauptung aufstellen wollte, der müßte alle Akte der Entsagung, des Opfermutes, der Selbstüberwindung leugnen oder in der trivialen Weise seichter Aufklärungspsychologie interpretieren.

Wir halten demgegenüber daran fest, daß freilich der Gedanke, man müsse die Annehmlichkeit bringenden Handlungen ausführen, die anderen unterlassen, Motivationskraft in einem Menschen gewinnen kann, daß aber dieser Gedanke oder richtiger, daß diese beiden Gedanken in demjenigen Individuum, in welchem sie Bestand und Wirksamkeit gewonnen haben, eben nur zwei Motive neben vielen anderen

Motiven bedeuten und daß es durchaus unwahrscheinlich ist, daß stets nur nach diesen beiden Motiven gehandelt wird. Viele Menschen aber haben diese Motive überhaupt nicht. Sie handeln nach Pflicht, nach besonderen Neigungen, nach Launen, kurz nach allem möglichen, aber nicht nach den Grundgedanken einer Lust-Unlustökonomie.

Nun sind wir in der Lage, die oben angedeutete Schwierigkeit, in welche uns die Frage nach dem Wesen des sittlichen Wollens und Handelns verstrickte, auf Grund des zureichenden Überblicks über die Tatsachen der Willenspsychologie zu lösen.

b. Das Wesen des sittlichen Wollens und Handelns.

Es wurde oben konstatiert: Sittliches Wollen im aktuellen Sinn ist die Wirksamkeit sittlicher Motive, die sich in der Weise vollzieht, daß der Eintritt des Effekts eine mehr oder weniger bestimmte Erwartung erfüllt. Sittliches Wollen im dispositionellen Sinn ist die Summe der Reproduktionsgrundlagen konstanter sittlicher Motive, die Summe der Assoziationen, in denen diese Grundlagen stehen und der Inbegriff sonstiger Dispositionen, auf denen die Wirksamkeit der sittlichen Motive beruht.

Als sittliche Motive wurden dann weiterhin bezeichnet Gefühle, die durch Gedanken an Gefühle ausgelöst werden und im Anschluß an diese Feststellung wurde darauf hingewiesen, daß Gefühle gar nicht eigentlich als Motive von Handlungen in Betracht kommen können. Im Verlauf der weiteren Betrachtungen zeigte sich jedoch, inwiefern ein Zusammenhang zwischen dem Fühlen und Handeln bestehen kann.

Bevor wir nun genauer auf das Wesen der sitt-

lichen Motive eingehen, wollen wir ein naheliegendes Mißverständnis ausschließen. Wenn man nämlich die sittlichen Wertschätzungen bezeichnet als Gefühle, die durch Gefühlsgedanken ausgelöst werden, so könnte es scheinen, als folge aus dieser Bestimmung ohne weiteres die Erkenntnis einer großen Armseligkeit des sittlichen Lebens. Da es nur zweierlei Gefühle gibt, so liegt die Behauptung nahe, es gebe nur zweierlei Gefühlsgedanken und infolge dieser geringen Zahl von Veranlassungen zum sittlichen Verhalten auch nur eine äußerst geringe Mannigfaltigkeit des sittlichen Verhaltens.

Diese Auffassung wäre jedoch verkehrt. Die „Gefühlsgedanken" sind nicht ein abstraktes Erfassen von Lust und Unlust, sondern ein Denken an die ganze Mannigfaltigkeit der Veranlassungen zu Lust und Unlust. Wenn man beispielsweise das ästhetische Verhalten eines Menschen billigt oder mißbilligt, so denkt man nicht bloß daran, daß er Gefühle des Gefallens und Mißfallens erlebt — darin würden sich ja wohl alle Menschen gleichen —, sondern daran, bei welchen Gelegenheiten er diese Gefühle erlebt. Die Vorstellungs- und Gedankenwelt eines Menschen, den wir sittlich beurteilen, bleibt nicht ausgeschlossen, wenn wir sagen, die Beurteilung beziehe sich auf die Gesinnung und die Gesinnung werde bestimmt durch die Summe, das Verhältnis und die Motivationskraft der Wertschätzungen. Vielmehr wird die ganze Vorstellungs- und Gedankenwelt eines Menschen in dem Denken, welches unseren sittlichen Wertschätzungen seiner Person zugrunde liegt, widergespiegelt, nur daß diese Widerspiegelung sich auch auf das subjektive Verhalten des Betreffenden zu seiner Vorstellungs- und Gedankenwelt bezieht.

Bezeichnen wir die unseren sittlichen Wert-

schätzungen zugrunde liegenden Gedanken als sittliche Gedanken, so folgt aus dem oben Gesagten, daß die sittlichen Gedanken eine große Mannigfaltigkeit aufweisen.

Unter sittlichen Gedanken kann man übrigens noch etwas anderes verstehen als die unseren sittlichen Wertschätzungen zugrunde liegenden Gedanken, nämlich das Denken an die sittlichen Wertschätzungen selbst und an das von ihnen beeinflußte Handeln. Um Verwechslungen vorzubeugen, wollen wir nur jene sittliche Gedanken nennen, während in dem letzteren Fall von sittlichen Grundsätzen (Maximen, Prinzipien) gesprochen werden soll. Dabei ist übrigens zu beachten, daß der Gedanke[9]) an einen sittlichen Grundsatz, den ich selbst habe oder den ein anderer hat, ein sittlicher „Gedanke", kein sittlicher „Grundsatz" ist.

Da wir all unsere Verhaltungsweisen in die zwei Gruppen des Tuns und Lassens einteilen und die formulierte sittliche Wertschätzung eine positive und eine negative sein kann, so läßt sich ein Zusammenhang herstellen zwischen dem Wissen um die positive Wertschätzung und dem Tun, zwischen dem Wissen um die negative Wertschätzung und dem Lassen, oder zwischen dem Wissen um die negative Wertschätzung und dem Tun und zwischen dem Wissen um die positive Wertschätzung und dem Lassen. Es ergeben sich also zwei Paare möglicher sittlicher Grundsätze: Man muß dasjenige tun, von dem man weiß, daß es sittlich gebilligt wird und man muß dasjenige lassen, von dem man weiß, daß es sittlich mißbilligt wird, oder: Man muß dasjenige lassen, von dem man weiß, daß es sittlich gebilligt wird, und man muß dasjenige tun, von dem man weiß, daß es sittlich mißbilligt wird. Das letztere Paar von Grund-

sätzen drückt, wie man sieht, das diabolische Prinzip aus, die grundsätzlich aufs Böse gerichtete Gesinnung, von der man wohl mit Recht zweifeln darf, ob sie in irgendeinem existierenden Wesen vorkommt. Man weise hier nicht auf Nietzsche hin mit seinem prinzipiellen Amoralismus. Er hat es wohl zum Prinzip erhoben, zu tun, was als böse gilt, und zu lassen, was gut genannt wird. Aber er hat das nicht getan mit Rücksicht auf seine eigene Beurteilung, sondern mit Rücksicht auf die Beurteilung derer, deren sittliche Wertschätzungen er bekämpft.

Ein Mensch kann der sittlichen Grundsätze ermangeln. Aber wenn dies nicht der Fall ist, so bedeuten diejenigen, die er hat, wohl immer den Ausdruck eines Motivationszusammenhanges zwischen dem Bewußtsein der Billigung und dem Tun, zwischen dem Bewußtsein der Mißbilligung und dem Lassen. Daß dieser Motivationszusammenhang da, wo er wirklich besteht und eine Bedeutung für das Verhalten des betreffenden Individuums besitzt, kein natürlicher, sondern ein erworbener ist, daß er auf Assoziation beruht und infolgedessen durch Erziehung beeinflußt werden kann, das bedarf nach dem früher Gesagten keiner weiteren Ausführung.

Sittliche Motive können also sein die beiden sittlichen Grundsätze, mit denen nach der Meinung einzelner „Reflexionsmoralisten" die Gesamtheit der sittlichen Motive erschöpft ist. Nach unserer Auffassung jedoch kommen neben diesen sittlichen Grundsätzen als sittliche Motive in Betracht auch die sittlichen „Gedanken". Das Erfassen irgendwelcher Verhaltungsweisen, irgendwelcher Zwecke, irgendwelcher Mittel, irgendwelcher Schwierigkeiten oder Erleichterungen, kurz alles, was Handlungen motivieren kann, kann als sittliches Motiv auftreten. Aber selbstver-

ständlich bedeutet die Gesamtheit dieser Motive nicht immer sittliche Motive. Wann ist also ein beliebiger motivierender Gedanke sittliches Motiv? Offenbar nur dann, wenn das betreffende Motiv siegreich wird deshalb, weil es die sittliche Wertschätzung auslöst. Den Fall, wo die sittliche Mißbilligung ein Motiv so „interessant" macht, daß es wirksam wird, wollen wir hier ausschalten. Es wäre wohl unfruchtbare Pedanterie, auch dies als sittliche Motivation zu bezeichnen. Wir fassen also als sittliche Motive diejenigen Motive des Tuns und Lassens auf, die siegreich werden, weil sie Gefühle der Billigung auslösen oder weil der von Mißbilligung begleitete Gedanke an das entgegengesetzte Verhalten (der seinerseits keine andersgerichtete Motivationskraft besitzt oder dessen andersgerichtete Motivationskraft durch die „Reaktionsbestandteile" der Mißbilligung kompensiert und überkompensiert wird) die Motivationskraft jener verstärkt (sofern der Gedanke an das entgegengesetzte Verhalten wegen der sittlichen Mißbilligung, die er hervorruft, sich in dieser Weise geltend macht).

Es wird im einzelnen Fall wohl immer schwer zu entscheiden sein, ob eine Handlung in diesem Sinn sittlich motiviert ist, und der Versuch einer überall streng durchgeführten Unterscheidung zwischen sittlichem und außersittlichem Verhalten hätte, auch wenn er besser gelingen würde, kaum jemals besonderen Wert. Mit Recht hat Schiller das Bemühen Kants, diese Gegenüberstellung um jeden Preis aufrechtzuerhalten, persifliert in den Versen

„Gewissensskrupel".

„Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin."

„Entscheidung.“

„Da ist kein anderer Rat! Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht Dir gebeut.“[10])

Für die Beurteilung der Sittlichkeit eines Menschen ist es nur wichtig, zu wissen, wie er sich in Konfliktsfällen verhalten wird, d. h. in Fällen, wo ein mit sittlicher Billigung begrüßtes Motiv in einer Richtung und andere Motive in anderer Richtung sein Handeln zu bestimmen geeignet sind. Welches Motiv wird da den Sieg davontragen? Wenn wir diese Frage zugunsten des löblichen Motivs entscheiden können, so wird uns kaum besondere Neugierde treiben, zu erfahren, ob es bloß die Löblichkeit oder noch eine andere das Interesse erweckende Eigenschaft des betreffenden Motivs war, die ihm zum Sieg verhalf. Sollten uns aber wirklich in dieser Richtung besondere Zweifel plagen, so brauchen wir den betreffenden Menschen nur in einer Mehrheit von Fällen zu beobachten. Siegen stets löbliche Motive, so sind als konstante Bedingungen des Interesses sittliche Gefühle in den betreffenden Fällen sicherlich vorhanden. Die sonstigen Eigenschaften der Motive sind variabel, und es ist demgemäß äußerst unwahrscheinlich, daß gerade in den Fällen, wo ein löbliches Motiv hervortritt, die variablen Eigenschaften so beschaffen sind, daß sie das Interesse bestimmen. Viel näher liegt doch die Vermutung, daß die konstante Bedingung den stets in solchen Fällen eintretenden Effekt herbeiführt. Daher schließen wir bei jedem Menschen, den wir in einer Mehrzahl von Konfliktsfällen für das sittlich höherwertige Motiv sich entscheiden sehen, unbedenklich und mit vollem Recht auf eine große Stärke seiner sittlichen Gefühle.

Wenn die sittlichen „Grundsätze“ in einem Menschen Motivationskraft gewonnen haben, so bilden sie, wie bereits erwähnt, auch nur Motive neben andern Motiven. Wenn sie neben solchen anderen und in ihrer Wirksamkeit anders gerichteten Motiven auftreten, so folgt aus dem Umstand, daß sie Motivationskraft besitzen, noch keineswegs dies, daß sie nun im Streit mit ihren Konkurrenten auch siegreich sind. Wären sie siegreich und würden sie keine Motivationskraft (d. h. keinen das Geschehen von ihnen aus weiterführenden Assoziationszusammenhang) haben, so bedeutete ihr Sieg das Entstehen eines fruchtlosen Entschlusses. Und ebenso wie sie trotz fehlender Motivationskraft siegreich sein könnten, können sie bei vorhandener Motivationskraft von ihren Konkurrenten besiegt werden. Damit dies nicht der Fall sei, müssen sie entweder die Fähigkeit lebhafter Gefühlserregung oder sonst eine Eigenschaft besitzen, durch die sie das Interesse stark anziehen. Wenn ihnen die erstgenannte Fähigkeit zukommt, so haben wir folgenden Tatbestand: Die sittlichen Grundsätze sind entstanden durch gedankliche Verarbeitung sittlicher Gefühle, sind aber selbst keine Gefühle, und an ihr Auftreten knüpfen sich wiederum Gefühle, die man in gewissem Sinn auch sittliche Gefühle nennen kann. Wir wollen diese letzteren als „sittliche Sekundärgefühle“ von den „sittlichen Primärgefühlen“ unterscheiden.

Die sittlichen Sekundärgefühle können aus den verschiedensten Wurzeln erwachsen. Ein Kind z. B., das daran gewöhnt ist, mit dem Gedanken daran, daß es eine gute Handlung ausführen kann, die Erwartung einer Belohnung zu verbinden, erlebt ursprünglich egoistische Gefühle bei dem Gedanken, daß eine von zwei Verhaltungsweisen, zwischen denen

es die Wahl hat, löblich ist. Sittliche Primärgefühle beim Gedanken an diese Verhaltungsweise braucht es gar nicht zu haben. Im Lauf der Zeit kann dann der Gedanke an die Belohnung mehr und mehr zurücktreten. Die damit verbundenen, seiner Gefühlswirkung zugrunde liegenden „Reaktionsbestandteile“ treten nun einfach als Begleiterscheinung des Gedankens an eine löbliche auszuführende Handlung auf und verschaffen diesem Gedanken den Gefühlswert, der ihm das Interesse sichert.

Fragt man, warum in diesem Fall der Gedanke an die Belohnung im Lauf der Zeit ausgeschaltet wird, so ist darauf zu antworten: Dadurch, daß die Belohnungsidee variabel, die Reaktionsbestandteile mit dem daran geknüpften Gefühlston aber und der Gedanke an die Löblichkeit einer Handlungsweise konstant sind. Wie in dem Bild einer Spezies die individuellen Züge einzelner Exemplare ausfallen, wie überall im Seelenleben konstante Komplexe, die mit variablen Begleitern auftreten, sich fest zusammenschließen und die veränderlichen Bestimmungen abstoßen, so auch in unserm Falle. Vorausgesetzt ist dabei natürlich, daß die Belohnungsideen wirklich auch variabel genug sind. Würde ein Mensch daran gewöhnt, mit dem Gedanken an eine auszuführende löbliche Handlung stets den Gedanken an dieselbe Belohnung (z. B. an den Gewinn der ewigen Seligkeit) zu verknüpfen, so würde dieser Gedanke im Lauf der Zeit keineswegs ausfallen, sondern nur immer fester werden. Das Interesse an den sittlichen Grundsätzen würde bei einem solchen Menschen zeitlebens ein egoistisches bleiben.

Da nun in der Erziehung des Staatsbürgers, des Kirchenmitglieds, des Angehörigen einer bestimmten Gesellschaftsklasse vielfach mit der Einprägung kon-

stanter Lohn- und Strafgedanken gearbeitet wird, so ist es sehr schwer zu entscheiden, bei wieviel Menschen die sittlichen „Sekundärgefühle" wirklich „sittliche" Gefühle sind. Auch da, wo die sittlichen „Grundsätze" motivierend wirken, wo es also scheinen könnte, als ob die sittlichen Motive den außersittlichen in reinlicherer Scheidung sich gegenüberstellen ließen als bei der Motivierung einer Handlung durch sittliche „Gedanken", auch da tritt die eigentliche „Sittlichkeit" der Handlungsweise nicht immer klar zutage, wenn man die Art des Interesses an den sittlichen Grundsätzen mit berücksichtigt.

Gerade mit Rücksicht auf diesen Tatbestand darf man aber trotz der Deklamationen einzelner Moralisten wohl unbedenklich behaupten, daß es viel bedeutsamer ist, ob die Menschen gut, als ob sie sittlich handeln. Der Unterschied der Begriffe „gut" und „sittlich" ist früher schon dargelegt worden. Unter „gut" verstehen wir, was sittlich gebilligt wird, unter „sittlich" die sittliche Billigung selbst und was durch sie oder durch die Reflexion auf sie bedingt wird. Ein Mensch z. B., dem das Mitleid mit einem andern den Gedanken an eine hilfreiche Handlung mit der nötigen Gefühlsresonanz versorgt, so daß dieser Gedanke den Sieg im Bewußtsein davon trägt und die Handlung herbeiführt — ein solcher Mensch handelt gut, auch wenn er ein Anhänger der Lehre Nietzsches ist und ein Handeln aus Mitleid mißbilligt. Um eine Handlung als gut oder böse zu beurteilen, dazu fragen wir eben unser eigenes sittliches Gefühl, nicht das sittliche Gefühl des Handelnden. Stimmt das letztere mit unserm eigenen überein, um so besser! Aber auch in diesem Fall braucht nicht gerade das sittliche Gefühl bei der Erweckung des Interesses für das Motiv oder ein sittlicher „Grund-

satz“ bei der Motivierung der Handlung den Ausschlag gegeben zu haben.

Etwas Ähnliches wie unsere Gegenüberstellung des „Guten“ und des „Sittlichen“[11]) bedeutet die Unterscheidung Kants zwischen „Legalität“ und „Moralität“.[12]) Aber bei Kant hat der Begriff der Legalität einen degradierenden Nebensinn. Die legalen Handlungen sind die äußerlich der Norm entsprechenden, bei deren Beurteilung die Motive, aus denen sie hervorgehen, ganz unberücksichtigt bleiben. Bei aller Ähnlichkeit deckt sich also Kants Begriff der Legalität durchaus nicht mit unserm Begriff der Güte. Wenn man den Begriff Motiv scharf definiert, so läßt sich die gewöhnliche Gegenüberstellung der Handlung als solcher und ihrer Motive kaum aufrechterhalten. Faßt man Motiv in unserm Sinn als dasjenige, was eine Handlung psychisch bedingt, so ist eine Beurteilung der Handlungen ohne Rücksicht auf die Motive überhaupt nicht möglich. Der Begriff jeder Handlung wird von uns nur gedacht, indem wir ihre Veranlassung oder ihren Zweck oder die Mittel, durch die der Zweck erreicht wurde, ins Auge fassen. All das gehört aber, sofern es von dem Handelnden selbst vorgestellt oder gedacht worden sein muß, zu den Motiven der Handlung. Was übrigbleibt, wenn wir davon absehen, das ist ein Gewirr von Atombewegungen oder von Energieumwandlungen, die zu keiner noch so äußerlichen Norm in Beziehung gebracht werden können.

Bei jeder Handlung, an die wir denken, um sie zu beurteilen, erfassen wir also irgendwelche Motive. Würde daher Kant seinen Begriff der Legalität unter Bezugnahme auf Motive im psychologischen Sinn definieren, so müßte er sagen: Legal ist eine Handlung, von der wir nicht wissen, ob unter ihren Mo-

tiven auch sittliche Motive sich befanden, deren unmittelbaren Zweck wir jedoch billigen. Auch bei dieser Bestimmung fällt aber Kants Begriff der Legalität nicht mit dem, was wir Güte nennen, zusammen. Unter den Motiven einer legalen Handlung können nämlich nach Kant offenbar auch böse Gedanken und Absichten sein. Wir aber nennen eine aus schlechten Motiven hervorgegangene Handlung nicht eine gute Handlung bloß deshalb, weil ihr Effekt der Norm entspricht, d. h. nach unserer Terminologie, weil neben den schlechten auch ein gutes Motiv für die Bestimmung derselben maßgebend war. Fassen wir einen speziellen Fall ins Auge! Jemand unterstütze etwa die Armen, um durch seine Wohltaten sich einen guten Ruf zu verschaffen, damit er unter dem Schutz dieses vorteilhaften Leumunds ungestört Verbrechen begehen könne, die ihm niemand zutraut.[13]) Dann ist in psychologischer Interpretation der Gedanke an jede einzelne Handlung der Mildtätigkeit ein Motiv. Der Zweck, einem Armen etwas zu geben, muß von dem Handelnden erfaßt werden, wenn das betreffende Verhalten, das wir Mildtätigkeit nennen, überhaupt herbeigeführt werden soll, und das Motiv, als welches wir diesen Zweckgedanken zu betrachten haben, ist und bleibt ein gutes Motiv. Es findet unsere sittliche Billigung. Neben diesem Motiv sind aber andere oder genauer[14]): neben den erwähnten Zweckgedanken sind andere Zweckgedanken im Bewußtsein des Handelnden gegeben. Sie werden von uns mißbilligt, schlecht oder böse genannt. Sollen wir nun das Tun im ganzen als gut oder böse bezeichnen? Offenbar richtet sich unser Gesamturteil nach dem Gewichtsverhältnis der einzelnen Motive.

Man könnte versucht sein, zu sagen: Wenn der entferntere Zweck gut ist, dann ist die Handlung

gut. Das wäre nur ein anderer Ausdruck für den Satz: Der Zweck heiligt die Mittel. Aber wenn dieser Satz, richtig verstanden, auch nicht so vollkommen absurd ist, wie ihn frivole Anwendung erscheinen lassen kann, so ist er doch durchaus nicht korrekter Ausdruck eines gereiften sittlichen Urteils. Es kann gelegentlich der Zweck die Mittel heiligen. Wenn ein wirklich guter und bedeutender Zweck nicht erreicht werden kann, ohne daß etwas geschieht, was — für sich betrachtet — nicht gebilligt wird, was aber weit entfernt ist, sittliche Entrüstung und sittlichen Abscheu hervorzurufen, dann wird man es gut heißen, daß kleinliche Bedenken zurücktreten und die Ausführung des großen Planes nicht hemmen. Kein objektiver Beurteiler wird es z. B. Bismarck verübeln, daß er der großen nationalen Idee manche kleine Rücksicht auf berechtigte Interessen zum Opfer gebracht hat, die er nicht hätte vernachlässigen dürfen, wenn der große Zweck nicht im Hintergrund gestanden wäre oder wenn sie trotz der Realisierung dieses Zweckes hätten geschont werden können. Ja, man muß es den großen Männern geradezu danken, daß sie manchmal die Ruhe ihres eigenen Gewissens und die Sicherheit ihres guten Rufes aufs Spiel setzen, um durchzuführen, was nur so vollbracht werden kann und was nach unparteiischem sittlichen Urteil vollbracht werden soll.

Es gilt eben auch im Gebiet der sittlichen Gefühle der Satz der Relativität, wonach es gut ist, von zwei notwendigen Übeln das kleinere zu wählen oder das kleinere Gut dem größeren zu opfern. Wir haben oben gesehen: Die sittliche Wertschätzung schafft Werte. Diese Werte sind nicht anders zu behandeln als alle anderen Werte oder Güter auch. Es ist Pharisäertum, den kleinsten sittlichen Wert

für unantastbar zu halten und beispielsweise den Hilfsbedürftigen, dem man helfen könnte, zugrunde gehen zu lassen, um das Gebot der Sonntagsruhe nicht zu brechen. Im Grunde läßt sich ein solches Festhalten an der Unverletzbarkeit des kleinsten sittlichen Wertes auch nur ermöglichen durch eine merkwürdige Überschätzung des Tuns gegenüber dem Lassen. Wer zu der Überzeugung gekommen ist, daß ein Unterlassen ebensogut eine Willenshandlung bedeuten kann wie ein Tun, der muß einsehen, daß im Fall der Wahl zwischen einem Tun und einem Lassen, von denen jedes einen sittlichen Wert bedroht, gar nicht die Möglichkeit besteht, alle sittlichen Werte zu schonen.

Aber wenn die einfachste Überlegung Gründe genug liefert, um den Satz „der Zweck heiligt die Mittel" für gewisse Fälle zu rechtfertigen, so läßt sich andererseits ebenso leicht erkennen, daß er nicht unter allen Umständen gültig sein kann. Daß der Zweck ein guter sein muß, daß es sich also nur um einen sittlichen Wert handeln kann, wenn es gilt, das Opfer sittlicher Werte oder die Herbeiführung sittlicher Unwerte zu rechtfertigen, kann als durch den Sinn des Satzes gefordert hier einfach vorausgesetzt werden. Aber auch unter dieser Voraussetzung ist der Satz nicht allgemein gültig. Fassen wir z. B. den in der Literatur mehrfach herangezogenen Fall ins Auge, wo ein armer, aber bedeutender Mensch für seine guten und hohen Zwecke Geldmittel braucht, die er sich durch Beraubung eines minderwertigen reichen Mannes verschafft.[15]) Kein Mensch von normaler sittlicher Gesinnung wird diese Handlungsweise billigen. Die Gründe, die man für ein Verwerfungsurteil anführen könnte, sind verschieden. Der wichtigste davon ist aber sicherlich

der, daß durch die Wahl der Mittel höhere sittliche Werte vernichtet werden als durch die Erreichung des Zwecks gewonnen werden können. Wenn man den Menschen das Recht auf Eigentum und Leben absprechen, wenn man sie für vogelfrei erklären wollte, dann würden wohl die meisten alle sittlichen Interessen verlieren. Sie würden zu wilden Tieren werden und alle Kräfte des Willens und der Intelligenz darauf verwenden, sich gegen die von allen Seiten drohenden Gefahren zu schützen und ihren Angreifern zuvorzukommen. Die Sicherung des Rechtes jedes einzelnen gegen jeden andern einzelnen ist also die Grundlage aller sittlichen Werte. Die Verletzung dieses Rechtes ist infolgedessen der höchste sittliche Unwert. Das klingt vielleicht für manchen unwahrscheinlich. Aber es läßt sich vollkommen einleuchtend begründen.

Vor allem sei darauf hingewiesen, daß wir den Begriff des höchsten sittlichen Gutes in doppelter Bedeutung gebrauchen. Wir nennen höher einerseits das, was weniger elementar ist, andererseits das, was wichtiger ist. Nun ist aber das Elementare im allgemeinen das Wichtigere. So scheint sich ein regelrechter Widerspruch zu ergeben. Derselbe löst sich jedoch, wenn man berücksichtigt, warum wir die weniger elementare Sittlichkeit die höhere nennen. Es geschieht dies nämlich offenbar deshalb, weil wir voraussetzen, daß der Inhaber der weniger elementaren Sittlichkeit die elementare selbstverständlich auch besitzt. Wer bloß nicht mit dem Strafgesetzbuch in Konflikt kommt, besitzt die niedere, wer die ungeschriebenen Gesetze der Ehre und des Anstandes beobachtet, die höhere Sittlichkeit. Aber nehmen wir an, daß jemand die letzteren befolge und dem gemeinen Recht zuwiderhandle, so werden wir ihn dem

grob rechtlich gesinnten Menschen kaum als die sittlich höher stehende Natur gegenüberstellen.

Es ist ferner ein bekannter Grundsatz: Je geringer das Verdienst bei der Befolgung eines Gesetzes, desto größer die Schuld bei seiner Übertretung. In der Sprache der Werttheorie ausgedrückt lautet dies: Je weniger hoch der sittliche Wert ist, der durch eine bestimmte Handlungsweise realisiert wird, desto höher ist der Unwert, den das entgegengesetzte Verhalten herbeiführt. Hier hat natürlich der Begriff „Hoch" den Sinn von „Nicht-Elementar", „Nicht-Weit-Verbreitet", „Durch-Seltenheit-Bedeutend". Man sieht also: Die Verletzung der elementarsten Menschenrechte bedeutet den höchsten sittlichen Unwert, mag man nun die Wahrung dieser Rechte als etwas sehr Wichtiges oder als etwas sehr wenig „Hohes" ansehen.

Der höchste sittliche Unwert kann aber durch den höchsten sittlichen Wert nicht kompensiert, geschweige überkompensiert werden; denn kein Mensch kann einem andern soviel geben, als er ihm nehmen kann. Wir können einem Menschen das Leben nehmen, aber einen Toten auferwecken zu wollen, ist vergebliches Bemühen. Wenn wir es versuchen, einen Menschen glücklich zu machen, so stellen sich unserm Versuch tausend Schwierigkeiten in den Weg, von denen einzelne, wie die im Temperament, Gesundheitszustand usw. begründeten unüberwindlich sein können. Einen andern unglücklich zu machen, das bringt trotz aller gegenteiligen Behauptungen stoischer Philosophen jeder Dummkopf fertig, wie uns das Leben tausendfach beweist.

Wir wollen an diese Betrachtungen keine pessimistischen Folgerungen knüpfen, zu denen sie einladen könnten. Sie sollen uns in diesem Zusammenhang ja nur dazu dienen, den Satz „der Zweck hei-

ligt die Mittel" ins rechte Licht zu stellen. Dieser Satz ist, wie man jetzt sieht, nur dann richtig, wenn auch die zweite stillschweigende Voraussetzung, die er macht, zutrifft, wenn nämlich der Wert, den der Zweck repräsentiert, bedeutender ist als die Unwerte, die für seine Realisierung notwendig in Kauf genommen werden müssen.

Da dies keineswegs immer der Fall ist, wollen wir den trüglichen Satz ganz aufgeben. Gut nennen wir eine Handlungsweise, bei welcher die Summe der darin enthaltenen sittlichen Werte[16]) die Summe der dabei in Kauf genommenen sittlichen Unwerte oder die Summe der geopferten sittlichen Werte übertrifft, mögen die Werte und Unwerte nun durch die Zwecke oder durch die Mittel der betreffenden Handlungsweise repräsentiert sein. Wer beispielsweise aus Ehrgeiz Gutes tut, den nennen wir einen guten Menschen, während wir eine Persönlichkeit, die aus irgendwelchem Fanatismus Schlechtes tut, als schlechten Charakter bezeichnen. Dabei kann die letztere Persönlichkeit aus ihren sittlichen Prinzipien heraus, also sittlich handeln, während der Ehrgeizige vielleicht gar keine sittlichen Prinzipien oder solche besitzt, die auf seine Handlungsweise keinen Einfluß ausüben. Mit Rücksicht auf solche Fälle behaupten wir, es sei wünschenswerter, daß die Menschen gut, als daß sie sittlich handeln. Daß wir damit nicht einer äußerlichen Legalität das Wort reden, dürfte aus dem Gesagten klar genug hervorgehen. Wenn ein historischer Anschluß unbedingt gesucht werden soll, so können wir vielleicht die „schöne Seele" Schillers als das unserm „guten Menschen" am meisten Konforme bezeichnen.

Scheint übrigens in unserer Betonung des Guten gegenüber dem Sittlichen eine Unterschätzung des

letzteren zu liegen, so ist zur Vermeidung von Mißverständnissen doch zu betonen, daß hier nicht etwa die Ansicht vertreten werden soll, als entwickle sich das Gute vollständig unabhängig vom Sittlichen. Es könnte so sein und in der „besten der möglichen Welten“ wäre es vielleicht so, daß unser sittliches Verhalten nur in einer Billigung der Motive bestände, die unsere Handlungsweise von vornherein bestimmten, während irgendein Gebiet der außermenschlichen Natur uns die Wirksamkeit tadelnswerter Motive erkennen ließe. Billigung und Mißbilligung würden dann auf das tatsächliche Geschehen gar keinen weiteren Einfluß ausüben.

In der Welt, in der wir leben, liegen die Verhältnisse leider ganz anders. Vieles, ja das Meiste von dem, was wir an dem tatsächlichen Geschehen, an der Handlungsweise der Menschen (und vieler Tiere, die unter menschlichem Einfluß bestimmte Eigenschaften angenommen haben) gut nennen, ist wirklich und üblich geworden auf Grund der Wirksamkeit sittlicher Motive. Vor kurzem war irgendwo der paradox klingende Ausspruch zu lesen: „Der erwachsene Mensch ist auch für sein Gesicht verantwortlich“. In diesem Satz steckt eine bedeutende Wahrheit. Das Aussehen des Gesichts hat mit der Sittlichkeit gar nichts zu tun. Auch der größere Teil der Lebenstätigkeit, unter deren Einfluß die Form des Gesichts sich ausgebildet hat, besteht nicht in sittlichen Handlungen. Aber im letzten Grund sind es doch die sittlichen Motive, die regulierend hinter allem menschlichen Leben stehen, so daß von einer Verantwortlichkeit für das, was aus einer bestimmten Richtung des Lebens entsteht, wohl gesprochen werden kann. Schließlich weist also insbesondere das „gute“ Handeln doch auf ein „sittliches“ Wollen zurück.

Wichtig ist insbesondere das sittliche Wollen im dispositionellen Sinn. Dasselbe besteht, wie wir nach dem früher Gesagten nun einfach konstatieren können, aus Reproduktionsgrundlagen für sittliche Grundsätze und sittliche Gedanken, aus Assoziationen dieser mit anderen Reproduktionsgrundlagen in sensorischen und motorischen Regionen des Zentralorgans (den Bedingungen der Motivationskraft der sittlichen Motive), sowie aus Dispositionen für die Entstehung der primären und sekundären sittlichen Gefühle (welch letztere Dispositionen man gewöhnlich als „sittliche Interessen" bezeichnet). Wer nur einige von diesen Dispositionen besitzt, von dem sagen wir nicht, er habe sittlichen Willen. So kann jemand z. B. sittliche Interessen (Gewissen, Pflichtgefühl usw.) haben, ohne daß ihm sittliche Willenskraft zugesprochen werden dürfte oder es kann sittliche Einsicht (Disponibilität sittlicher Grundsätze und Gedanken) ohne sittliche Interessen und ohne Motivationskraft, also ebenfalls ohne sittliches Wollen, vorhanden sein.

c) Willensfreiheit und Verantwortlichkeit.

Eine für die Ethik besonders bedeutsame Frage, die deshalb nach unserer Betrachtung des Wollens und Handelns noch etwas eingehendere Behandlung finden soll, ist die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens.[17]) In ihr berühren sich metaphysische, psychologische und ethische, manchmal auch sittliche Interessen, die dann oft mit den ethischen verwechselt werden, so innig, daß eine allseitig befriedigende Lösung dadurch sehr erschwert wird. Wir wollen deshalb, unter Beiseitelassung der sittlichen Interessen, die eine wissenschaftliche Untersuchung nur im Sinn des Ideals der Wahrheit, nicht im Sinn

der Suggerierung bestimmter „Wahrheiten“ beeinflussen dürfen, die einzelnen Fäden getrennt verfolgen, welche die Frage der Willensfreiheit mit den Problemen der Ethik, der Metaphysik und der Psychologie verknüpfen.

Die Ethik hat ein Interesse daran, zu erfahren, ob es eine besondere Klasse von Handlungen gibt, die dem Begriff der Freiheit einen Sinn geben, d. h. die als „freie“ Handlungen andern, denen dies Prädikat nicht zukommt, gegenübergestellt werden dürfen. Frei ist nach der Auffassung des Ethikers eine Lebensäußerung, bei welcher der Wille auf keine unüberwindlichen Schranken stößt. Frei ist, kurz gesagt, ein Mensch, wenn er machen kann, was er will.

Es fragt sich also: Gibt es eine solche Freiheit? Um diese Frage genauer zu untersuchen, teilt man am besten die in Betracht kommenden Lebensäußerungen, bei denen eine Freiheit im angegebenen Sinn als möglich oder zweifelhaft erscheint, in die drei Gruppen des Tuns, des Wollens und des Wählens ein und wirft die Spezialprobleme auf: Gibt es eine Freiheit des Tuns, eine solche des Wollens und eine solche des Wählens?

Die Antwort lautet in allen drei Fällen bejahend. Es gibt zunächst eine Freiheit des Tuns, d. h. es gibt Verhältnisse, in denen ein Mensch tun kann, was er will. Für den Willen der Menschheit, im ganzen genommen, gibt es im Gebiet des Denkbaren überhaupt keine Schranken, die von vornherein als unüberwindlich betrachtet werden müßten. Es wird nicht selten versucht, die Freiheit des Tuns durch eine Definition sicher zu stellen. Man unterscheidet dabei zwischen Wollen und Wünschen und behauptet, der Mensch könne nur das wollen, was er zu tun imstande sei, anderes könne er nur wünschen. Daraus

folgt dann mit hinreichender Exaktheit, daß der Mensch alles zu tun vermag, was er will. Wem solche Philisterweisheit zusagt, der mag sich dabei begnügen. Dem Interesse der Ethik und dem Erkenntnisbedürfnis eines nicht in unfruchtbarer Dialektik heillos befangenen Geistes ist damit nicht gedient. Geradezu falsch wird übrigens die These, daß der Mensch nur wollen könne, was er auszuführen vermag, sobald man mehr als eine Tautologie darin sucht. Wenn man sagt: Als Willenshandlung bezeichne ich nur das in Wirksamkeit übergegangene Willensmotiv, so ist selbstverständlich eine Willenshandlung oder, was damit identifiziert wird, ein Wollen, nur vorhanden, wo eine Willenshandlung oder, was damit identifiziert wird, ein Handeln, gegeben ist.

Hat man aber diesen unfruchtbaren Satz glücklich erklügelt, dann vergißt man unter Umständen, wie man die Begriffe Wollen und Handeln definiert hat und kommt nun zu der erbärmlichen Spießbürgerweisheit, daß der Mensch nur wollen, d. h. beginnen könne, wovon er überzeugt sei, daß es sich auch ausführen, d. h. beenden lasse. Von hier aus ist es leicht, jedes gewagte Unternehmen mit fettem Behagen als eine Leistung der Torheit zu charakterisieren, die unterblieben wäre, wenn es nicht an dem nötigen Maß von „Aufklärung" und Einsicht gefehlt hätte. Wie groß und wie wahr ist solchem Weisheitskrämertum gegenüber der Hinweis auf den „Glauben, der Berge versetzt"! Wie hoch über den kleinen Selbstzufriedenen steht aber auch die tragische Gestalt dessen, der mehr will, als er kann!

Denn leider ist die Freiheit des Handelns für den einzelnen oft ein unerreichbares Ideal. Das Wollen ist gegeben, sobald das Willensmotiv das erste

Glied in der Kette herbeigeführt hat, die ganz ablaufen müßte, wenn dem Wollen das Vollbringen entsprechen sollte. Und wie oft stockt der Ablauf der Kette schon nach den ersten Gliedern. Der Gefangene, der sich wild gegen die Tür seines Kerkers wirft, der wünscht nicht etwa bloß frei zu sein, sondern der will die Freiheit erzwingen. Aber seine Kraft reicht nicht aus. Der Prophet, der seine innerste Überzeugung mit aller Macht des Hasses und der Liebe vertritt, der Seelen zu gewinnen sucht und mit wunderbarer Meisterschaft all die Mittel ergreift, die zum Ziele führen müßten — wenn die Wirksamkeit des Unermüdlichen nicht vorzeitig abgeschnitten oder wenn ihr nicht eine äußere Kraft entgegenarbeiten würde —, auch er will mehr, als er kann. Der Geschäftsmann, der trotz redlicher Bemühungen der schrankenlosen Konkurrenz unterliegt, er findet in der Freiheit des „laisser faire" die Ursache seiner Ohnmacht. Das Volk, das aus den Banden des Despotismus sich zu lösen sucht, strebt nach politischer Freiheit, einer bestimmten Art von Freiheit des Handelns, die es nicht besitzt.

Einen besonderen Sinn gewinnt der Begriff der Freiheit des Handelns, des Tun-Könnens, was man will, wenn das Wollen im dispositionellen Sinn verstanden wird. Man denke nur an das Wort „Wollen habe ich wohl, aber zu vollbringen das Gute vermag ich nicht. — Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach". So klagt der Fromme über die „Knechtschaft der Sünde". Das Wollen im dispositionellen Sinn, speziell der sittliche Wille, bestimmt eben häufig nicht das Handeln, wenn der Mensch sich von den Eingebungen des Augenblicks, von den Versuchungen lockender oder bedrohlicher Reize bestimmen läßt. Genau genommen handelt es sich je-

doch bei der hier in Frage gestellten Freiheit nicht um eine Freiheit des Handelns, sondern um eine Freiheit des Wollens, auf die im Folgenden noch näher einzugehen sein wird.

Was die Freiheit des Handelns im eigentlichen Sinn anlangt, so können wir abschließend sagen, daß sie, wie es der üblichen Gegenüberstellung freier und unfreier Verhaltungsweisen entspricht, zuweilen gegeben ist und zuweilen nicht. Sie wird eben dadurch zu einem Ideal, zum Inhalt einer Aufgabe für den Menschen. Wie die Menschheit als Ganzes von der Naturgebundenheit zu immer größerer Freiheit aufstrebt, so soll auch der einzelne sich bemühen, seine Kräfte zu steigern, zu disziplinieren und mit den Hilfsmitteln auszurüsten, durch die sie erfolgreich werden. Vor allem ist eine wichtige Aufgabe jedes Menschen, das Hauptinstrument seines Wollens, seinen Leib in seine Gewalt zu bringen, ihn durch und durch der Herrschaft des Willens zu unterwerfen, damit er vor allem im Gebiet körperlicher Betätigungen tun kann, was er will und nicht tun muß, was er nicht will oder, was er will, zu unterlassen gezwungen ist. Wie weit die Herrschaft des Willens über den Körper gehen kann, das läßt sich a priori gar nicht bestimmen. Hier schafft der Wille die Tatsachen, die für eine dem Willen vorgreifende Erkenntnis gar nicht gegeben sind.

Aber nicht nur die körperlichen, auch die geistigen Fähigkeiten können und sollen unter die Herrschaft des Willens gebracht werden. Wenn wir uns ein Wissen disponibel machen, so bedeutet das ebenso eine Erweiterung der Kraft unseres Wollens, als wenn wir eine Handfertigkeit lernen.

Die Menschen haben aber auch die Aufgabe, ihr Zusammenleben so zu regeln, daß die notwendigen

Beschränkungen der Freiheit des Handelns, die der eine des andern wegen auf sich nehmen muß, auf ein Minimum reduziert werden, d. h. es muß dafür gesorgt werden, daß die Gesamtsumme der Beschränkung aller Einzelnen eine möglichst kleine ist. Dabei ist freilich eines nicht aus dem Auge zu verlieren. So wichtig das Ideal der Freiheit ist, so ist es doch nicht das einzige. Freiheit ist nicht das einzige Gut, das der Mensch erstrebt. Nehmen wir an, es gebe einen Gesellschaftszustand, in welchem nicht nur jeder einzelne für sich freier wäre als in unserer Kulturwelt, sondern in welchem trotz der Interessenkollisionen mit andern Individuen jeder Mensch auch durch andere weniger Beschränkungen erführe als in unsern Rechtsstaaten, wobei jedoch das körperliche und geistige Wohlbefinden aller Individuen eine wesentliche Einbuße erleiden müßte — würden wir einen solchen Gesellschaftszustand herbeizuführen suchen? Diese Frage stellen heißt sie verneinen.

In konkreten Fällen ist es allerdings sehr schwer, wo nicht unmöglich, die Freiheit mit Rücksicht auf das allgemeine Wohl zu dosieren; denn der Genuß der Freiheit gehört ja mit zu den wichtigsten Faktoren menschlichen Wohlbefindens. Man kann also nicht einfach sagen: „Durch Beschränkung der Freiheit werden irgendwelche Güter, die zum Stammkapital menschlichen Glückes (= x) als ein Plus (= a) hinzukommen, garantiert. Wir haben also x + a. Durch Aufhebung der Freiheitsbeschränkung gehen diese Güter verloren. Es bleibt also nur x". Wir haben vielmehr im letzteren Fall x + y, wobei y die Glückssumme bezeichnet, die im Genuß der Freiheit liegt, und über das Verhältnis von y zu a können wir meist nichts Sicheres erkennen.

Als feste Regel läßt sich daher höchstens der Satz aufstellen, daß die bösen Handlungen nach Möglichkeit gehemmt und unmöglich gemacht werden sollen. Inwieweit dagegen die Menschen zum Guten gezwungen oder an der Ausführung guter oder indifferenter Handlungen verhindert werden dürfen, darüber entscheiden die zahlreichen Einzelbestimmungen des Rechtes, der Sitte usw., die in langsamer Entwicklung erarbeitet und verbessert, nicht aus einigen allgemeinen Voraussetzungen konstruirt werden können.

Im übrigen darf man nicht vergessen, daß physischer Zwang und physische Hemmung, also die eigentliche Beeinträchtigung der Freiheit des Handelns, um so mehr zurücktreten, nicht nur je mehr die Menschen tun und lassen wollen, was sie tun und lassen sollen, sondern auch je mehr sie einer Beeinflussung ihres Wollens, einer Beeinträchtigung der Freiheit ihres Wollens zugänglich sind. Das Gegenstück zu äußerer Unfreiheit bildet nicht nur die äußere Freiheit, sondern auch die innere Unfreiheit, und manches Volk, das es in der Entwicklung äußerer Freiheit herrlich weit gebracht zu haben glaubt, hat nur die innere gegen die äußere Unfreiheit eingetauscht. Reglemente sind keine Kerkermauern. Man kann nicht eigentlich behaupten, daß ein Leben, überall eingeengt durch Gesetzesparagraphen, Verhaltungsmaßregeln usw. der Freiheit des Handelns entbehre. Aber besteht wirklich ein so großer Unterschied zwischen dem Nicht-Können, weil man nicht kann, und dem Nicht-Können, weil man nicht darf? Besonders da, wo die physische Gewalt nur halb verhüllt hinter dem Nicht-Dürfen steht, wird der Unterschied zwischen äußerer und innerer Unfreiheit praktisch bedeutungslos. Der Mann, der beispielsweise eine Auffassung seines Berufes hat, die

mit beengenden Reglementen sich nicht verträgt, kann diese Auffassung nicht betätigen, wenn die Reglementsüberschreitung zu seiner Absetzung führt. Wenn er sich nicht innerlich der Drohung beugt, dann tritt die dahinter versteckte äußere Gewalt unverkennbar zutage. In welchem Lichte würde uns unsere vielgepriesene Freiheit erscheinen, wenn es öfter zu solcher Demaskierung käme?

Doch genug von der Freiheit des Handelns oder der äußeren Freiheit! Wie steht es im Prinzip mit der Freiheit des Wollens? Auch sie ist, wie schon angedeutet, unter gewissen Umständen gegeben, unter anderen nicht. Der Mensch kann zuweilen wollen, was er will. Das heißt insbesondere: Das dispositionelle Wollen kann gelegentlich die Bedingung sein des aktuellen Wollens in einer bestimmten Situation oder auch eines andern dispositionellen Wollens. Jemand will z. B. ein guter Mensch werden. Er sucht deshalb die Gesellschaft guter Menschen auf, liest gute Bücher, übt sich in leichteren Handlungen der Selbstüberwindung usw. und es gelingt ihm, sein Ziel zu erreichen. Er ist dann ein guter Mensch, d. h. er hat ein dispositionelles Wollen, das er gewonnen hat unter dem Einfluß des Vorsatzes, ein guter Mensch zu werden, also unter dem Einfluß eines andern Wollens. Es ist ihm gelungen, zu wollen, was er will — bereits in den einzelnen Fällen, durch die sich die angestrebte Willensrichtung befestigt hat. So absurd manchen der Begriff des „Wollens, was man will“ vorkommt, so berechtigt ist die Anwendung desselben da, wo man zum Ausdruck bringen will, daß ein späteres Wollen durch ein früheres bestimmt wird. Die psychologische Erfahrung und Überlegung zeigt uns, daß ein Beachtungs- oder Reproduktionsmotiv oft nicht durch seine eigene

Kraft sich dem Bewußtsein aufdrängt, sondern daß ihm die Unterstützung durch ein anderes den Sieg im Seelenleben und damit die Fähigkeit, das Verhalten des Individuums zu bestimmen, sichert. Das unterstützende Motiv kann unwillkürlich gegeben, es kann aber auch seinerseits durch ein Motiv und zwar möglicherweise durch ein Willensmotiv herbeigeführt sein. Ist das Motiv, welches die Unterstützung findet, ebenfalls ein Willensmotiv, so ergibt sich daraus ohne weiteres die Möglichkeit einer Bestimmung des Wollens durch ein Wollen.

Eine solche willkürliche Determination des Wollens kommt viel häufiger vor, als man vielleicht bei der ersten Betrachtung der komplizierten psychologischen Formel glauben möchte. Die willkürliche Aufmerksamkeitsrichtung wird z. B. fast immer durch einen Vorsatz bedingt, der sich in den meisten Fällen als ein jene Willensbetätigung determinierendes Wollen zu erkennen gibt. Bei jedem Beruf, bei jedem größeren Unternehmen müssen wir vieles wollen, was wir nicht wollen würden, wenn wir uns nicht zur der Übernahme des Berufs, zu dem Unternehmen entschlossen hätten. Der betreffende Entschluß bedeutet also das Wollen eines Wollens; und so ließen sich noch zahllose andere Beispiele finden.

Es ist nun natürlich eine Frage für sich, ob das Wollen, welches so oft eine mitwirkende Bedingung anderen Wollens ist, auch zureichende Bedingung solch andern Wollens sein kann. Diese Frage darf man unbedenklich verneinen, sobald sie den Sinn hat, ob Willensmotive durch ein Wollen geschaffen werden könnten. Willensmotive entstehen, d. h. Bewußtseinsinhalte gewinnen die Funktion von Willensmotiven, wenn sie in Assoziationszusammenhänge gestellt werden und dadurch Motivwirksamkeit erlangen,

wenn Hemmungen dazu kommen usw. Wenn ein Wollen Willensmotive schaffen will, so muß es sich dieser Mittel bedienen. So wenig eine geheimnisvolle Willenskraft von Anfang an die Herrschaft über den menschlichen Leib besitzt, so wenig das Wollen ein Handeln gewissermaßen aus Nichts schaffen kann, so wenig kann das Wollen ein Wollen durch Emanation oder sonstwie erzeugen. Man muß lernen, seinen Willen durch Wollen zu bestimmen, wie man lernen muß, alle körperlichen und geistigen Kräfte willkürlich zu gebrauchen. Die Möglichkeit ist im einen wie im andern Fall gegeben.

Aber wie bereits angedeutet wurde, die Freiheit des Wollens stimmt mit der Freiheit des Handelns vollständig auch darin überein, daß sie ein keineswegs überall realisiertes Ideal darstellt. „Der Weg zur Hölle ist mit guten Vorsätzen gepflastert." Die Kraftlosigkeit des willenbildenden Wollens ist geradezu sprichwörtlich geworden. Die Unfähigkeit des Menschen, das Gute, für das er sich entscheiden will, zu einer Kraft in seinem Leben zu machen, wird in gewissen kirchlichen Dogmen als etwas ganz Unzweifelhaftes vorausgesetzt. Man denke nur an den Streit um den Pelagianismus und an die Lehre von der Erbsünde. Die Kraft Gottes muß nach dieser Auffassung dem Menschen zu Hilfe kommen, der das dem religiösen Ideal entsprechende Leben beginnen will. Es gibt von der Knechtschaft der Sünde keine Erlösung durch den Willen, sondern nur eine Erlösung durch den Glauben, der überirdische Mächte zu Hilfe ruft.

In dieser dogmatischen Formulierung der Lehre von der Kraftlosigkeit des zum Guten entschlossenen Willens steckt bei aller Schroffheit eine tiefe pädagogische Weisheit. Der Satz, daß es keine Sittlich-

keit ohne Religion geben könne, gewinnt eine gewisse Berechtigung, wenn man sieht, wie die (in Betracht kommenden sittlichen) Religionen ein ganzes System von wirksamen Mitteln in den Dienst der Willensunterstützung stellen, während die „freigeistigen" Sittlichkeitsapostel in der Regel der Meinung sind, der Entschluß, diese oder jene Lebensrichtung einzuhalten, genüge, um den Willen in allen Wechselfällen zu determinieren. Dabei besteht freilich gar kein zwingender Grund für die Annahme, daß eine vernünftige Moralpädagogik allezeit Privilegium der Kirche sein müsse. Gerade gegenwärtig macht sich eine starke Bewegung geltend, die gegen den pädagogischen Intellektualismus und Rationalismus, gegen alle Versuche, durch Belehrung, Aufklärung, Unterricht sittlich zu erziehen, gerichtet ist.[18]) Daß auch die Führer dieser Bewegung eine ausgesprochene Vorliebe für kirchliche Institutionen zeigen, daß die ganze Bewegung, die nicht auf dem Boden der Kirche erwachsen ist, eine Tendenz erkennen läßt, in kirchliche Bahnen einzulenken, darf nicht verschwiegen, aber auch nicht einseitig interpretiert werden.

Im übrigen brauchen wir uns bei der Entscheidung der Frage nach den tatsächlichen Einschränkungen unserer im Prinzip gesicherten Willensfreiheit keineswegs bloß an das sittliche Wollen zu halten. Jede von Gut und Böse gleich weit entfernte Gewohnheit bildet bei genügend fester Einwurzelung eine Schranke für die willensbildende Kraft unseres Wollens. Man versuche es und nehme sich vor, etwas plötzlich anders machen zu wollen, als man es seit Jahren oder gar Jahrzehnten zu machen gewohnt war. Wie machtlos zeigt sich da selbst ein starkes Wollen. Die Trinkerheilstätten und ähnliche

Anstalten zeigen uns, wie notwendig äußere Unterstützung in vielen Fällen ist, wo der Mensch nicht mehr wollen kann, wie er will.

Aber wie fremder Wille unsern Willen aufrichten und stärken kann, so vermag er ihn auch zu hemmen und kraftlos zu machen. Im letzten Grund ist es freilich immer unser eigener Wille, der von andern für uns oder gegen uns ins Spiel gesetzt wird. Aber die Freiheit unseres Wollens besteht eben darin, daß wir unter Nichtachtung anderer Willensmotive einem bestimmten Motiv zum Sieg verhelfen, sofern dieses das gewollte ist. Unfreiheit ist da vorhanden, wo die unterliegenden Motive diejenigen sind, denen wir die Herrschaft im Bewußtsein sichern wollten.

Nun erreicht unser Wille beispielsweise sein Ziel durch das In-Bereitschaft-Setzen bestimmter Reproduktionsgrundlagen. Jemand will etwa in der Unterredung mit einem mächtigen, einflußreichen Menschen seiner Würde und seiner Überzeugung nichts vergeben. Er weiß, daß der andere für sein Schicksal große Bedeutung hat. Aber er will nicht daran denken. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf alles, was geeignet ist, seinen Stolz zu stützen. Er denkt an die Möglichkeiten, auf bestimmte Fragen Antwort geben zu müssen und beantwortet diese Fragen einstweilen für sich, setzt also die Reproduktionsgrundlagen der betreffenden Antworten in „Bereitschaft“ usw. So wird es ihm gelingen, durch den vorausgehenden Willen sein Verhalten bei der entscheidenden Unterredung zu bestimmen. Nehmen wir nun aber an, der Mann besitze eine ängstliche Frau, die über das Bevorstehende orientiert ist. Sie erinnere ihn beständig an das, was er in seinem Bewußtsein möglichst zurückzudrängen versucht. Sie präpariere ihm die Antworten auf bedeutsame Fragen nach ihrer Auffassung

und setze durch das alles Reproduktionsgrundlagen in Bereitschaft, die zu dem tapferen Entschluß des Mannes gar nicht passen. Wie leicht kann es da geschehen, daß der Mann schließlich wollen muß, wie seine Frau will, daß er nicht mehr wollen kann, wie er will. Neben dem Schicksal dessen, bei dem hohes Wollen durch mangelndes Können gehemmt wird, gibt es fast nichts, was uns mit stärkerer Tragik ergreift als der Zusammenbruch eines starken Willens, dem fremder Wille langsam die Kräfte zermürbt. Die Beschränkung der Willensfreiheit des einzelnen durch den Willen anderer bildet daher ein beliebtes Thema dichterischer Behandlung.

Wie die Freiheit des Handelns, so stellt nun offenbar auch die Freiheit des Wollens dem Menschen eine Aufgabe. Was nicht überall wirklich ist und ein Ideal bedeutet, das soll in möglichst weitem Umfang wirklich werden. Man soll daran arbeiten, daß der Wille unter die Herrschaft des Willens kommt, daß der konstante Wille siegreich wird und alle einzelnen Entschließungen und Verhaltungsweisen reguliert. Freiheit von den Eingebungen des Augenblicks, vom Zwang der Stimmung, von der Gewalt vorübergehender Affekte und Leidenschaften, von Unordnungen im Triebleben, das ist ein bedeutsames Ziel für das Streben jedes einzelnen. Aber die Menschen sollen auch gegenseitig einer des andern Wollen respektieren — sofern es sich nicht um ein böses Wollen handelt, das zu brechen unter gewissen Umständen erlaubt sein muß. Unter gewissen Umständen! Wie man sieht, lautet unsere Formel hier noch vorsichtiger als oben in bezug auf Fälle, wo Einschränkung der Freiheit des Handelns geboten ist. Der Wille ist des Menschen eigentlichstes Wesen. Die meisten Menschen würden, vor die Wahl gestellt, entweder

einen bösen oder gar keinen Willen zu haben, wohl unbedenklich den bösen Willen wählen. Hätte dagegen ihre Umgebung für sie zu entscheiden, so dürfte die Wahl leicht anders ausfallen. Es ist nun eine sehr schwierige Frage: Inwieweit hat ein Mensch das Recht, den bösen Willen eines andern zu zerbrechen. Daß es Fälle gibt, wo das gesunde sittliche Empfinden dieses Recht nicht konzediert, läßt sich leicht zeigen. Man nehme z. B. an, ein unverbesserlicher, willensstarker Bösewicht könnte durch eine Gehirnoperation in einen willensschwachen, harmlosen, beschränkten Menschen verwandelt werden. Würde man einen solchen Eingriff billigen? Gegen dieses Beispiel läßt sich freilich einwenden, daß durch ein solches Verfahren nicht nur der böse Wille, sondern auch die Fähigkeit, sich für das Gute zu entscheiden, an die man auch beim verworfensten Menschen noch in gewissem Sinn glaubt, zerstört werde. Aber es fragt sich eben, ob nicht alles Zerbrechen der Kraft zum Bösen auch die Kraft zum Guten unheilbar schädigt. Man denke an eine Persönlichkeit wie Augustin, der vor seiner Bekehrung gewiß nicht gerade zum Klosterschüler geeignet gewesen wäre. Man denke sich diese kraftvolle Natur zerbrochen durch ein systematisch auf „Abtötung des Schlechten" in ihr gerichtetes Verfahren, wie es zelotischer Eifer in Verbindung mit pädagogischer Kurzsichtigkeit zuweilen ersonnen hat! Was wäre da von der Kraft zum Guten übriggeblieben?

Man kann also wohl rein akademisch die Forderung aufstellen: Wo der böse Wille gebrochen werden kann ohne Schädigung der Kraft zum Guten, da soll dies geschehen. Aber die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Anwendung dieser Formel. Übrigens ergibt sich ein vollkommenerer Parallelismus zu der

oben aufgestellten These bezüglich Beschränkung der Freiheit des Handelns, wenn wir nicht die Beeinflussung des dispositionellen, sondern die Hemmung des aktuellen Wollens ins Auge fassen. Die einzelne aktuelle Wollung darf, sofern sie böse ist, zweifellos in allen Fällen gehemmt werden, wo dies ohne Beeinträchtigung sonstiger „Rechte“ des Wollenden geschehen kann. Eine ähnliche, wenn auch nicht ganz so weitgehende, Einschränkung gilt natürlich auch für die Erlaubnis, bezw. die Pflicht zur Verhütung böser Handlungen. Daß wir einen Menschen an der Ausführung etwa eines Diebstahls nicht hindern dürfen dadurch, daß wir ihn totschlagen oder im Besitz seiner Körperkräfte dauernd beeinträchtigen, ist ohne weiteres klar und entspricht vollkommen dem, was von der Beschränkung des Rechts der Verhütung böser Wollungen gilt. Anders dagegen würden die Verhältnisse liegen, wenn es sich um die Verhinderung etwa eines Mordes handelte. Es dürfte wenig Menschen geben, die sittliche Bedenken trügen, einen Mordanschlag, der eben ausgeführt werden soll und nur durch einen zuvorkommenden Angriff auf den Verbrecher vereitelt werden kann, durch Anwendung der äußersten Mittel zunichte zu machen. Aber wenn wir wüßten, daß ein Mensch einen andern töten will, daß die Hemmung der Ausführung dieses Entschlusses nicht in unserer Macht liegt und daß wir die Wollung nur dadurch aufheben können, daß wir die körperliche Integrität des lebengefährdenden Individuums verletzen, würden wir uns ohne sittliche Bedenken dazu entschließen? Die Erörterung dieser Fragen führt, wie man sieht, in große Schwierigkeiten. Ein Versuch, diese Schwierigkeiten teilweise zu überwinden, müßte berücksichtigen: 1. daß ein unmittelbar bevorstehendes, sicher zu er-

wartendes Übel nicht auf eine Stufe gestellt werden kann mit einem qualitativ gleichartigen, aber erst in fernerer Zukunft und deshalb weniger sicher zu erwartenden Unheil; 2. daß man zum Schutz größerer Rechte, die nur dadurch geschützt werden können, kleinere Rechte verletzen darf; 3. daß derjenige, der Böses will und tut, seinen Anspruch auf diejenigen Rechte seiner eigenen Person schmälert, die er an der Person des andern verletzt. Zieht man dies alles in Betracht, so kann man sagen: Wer Böses will und tut, darf im Besitz derjenigen Rechte unbedenklich verletzt werden, die den von ihm bedrohten Rechten — falls er sich nicht durch sein Wollen und Tun ins Unrecht setzen würde — gleichwertig wären, sofern bloß die Wahl bleibt zwischen den analogen Rechten des Bedrohten und des Bedrohenden und sofern jene ohne die Schutzmaßregeln ebenso sicher verletzt würden wie diese durch die Schutzmaßregeln. Weniger kompliziert dürfte sich die Norm kaum ausdrücken lassen, die das Verhalten dessen bestimmen sollte, der sich im Zustand der Notwehr befindet oder einem Dritten gegen drohendes Unrecht Hilfe leistet.

Dagegen gestalten sich die Verhältnisse noch verwickelter, wenn man berücksichtigt, inwieweit durch Verheißungen, Drohungen, Belohnungen und Strafen Menschen auf ihr gegenseitiges Verhalten Einfluß zu gewinnen suchen und suchen dürfen. Es wurde oben darauf hingewiesen, daß es sittlich mißbilligt werden müßte, wenn jemand einen andern dadurch von einem Diebstahl abzuhalten suchte, daß er ihn totschlüge. Aber wer wollte es mißbilligen, wenn ein Mensch zum Schutze seines Eigentums bekannt machen ließe, daß räuberisches Eindringen mit Lebensgefahr verbunden sei und wenn er diese Drohung im Notfall

auch wahr machte? Was als notwendige Konsequenz einer Handlungsweise von vornherein feststeht, das muß derjenige, der die Handlungsweise will, eben mit in sein Wollen aufnehmen. Drohungen und Verheißungen sind Mittel der Willensbildung viel mehr als Mittel der Willenshemmung; und auch die Strafe ist da, wo ein feststehendes Gesetz ihre Anwendung reguliert, selbst wenn sie in einer Freiheitsberaubung besteht, kein notwendiges Prinzip der Unfreiheit. Aber zweifellos kann durch eine bestimmte Gestaltung der Strafandrohungen und der Strafen ein Zustand der drückendsten Unfreiheit geschaffen werden. Genau genommen ist es allerdings nicht die Freiheit des Wollens und noch weniger die Freiheit des Handelns, sondern die Freiheit des Wählens, die durch ein unvernünftiges Strafsystem in unzulässiger Weise beschränkt wird. Die Freiheit des Wollens, d. h. die Fähigkeit, das zu wollen, was zu wollen man sich entschließt, kann nicht dadurch beeinträchtigt werden, daß feststehende Konsequenzen des Wollens, zu dem wir uns sonst entschließen würden, uns von unserm Entschluß abhalten. Vom Gesichtspunkt der Freiheit des Wollens aus haben wir daher in bezug auf die Beeinflussung anderer Menschen mittelst Drohungen und Verheißungen und entsprechender Strafen und Belohnungen viel weitergehende Rechte als in bezug auf das Eingreifen in fremdes Willensleben durch unvorhergesehene Reaktionen.

Eine wichtige Frage, die mit dem Ideal der Freiheit des Wollens zusammenhängt, ist auch die nach dem Recht der Willensbildung. Daß ein solches in gewissem Umfang bestehen muß, folgt schon daraus, daß der Mensch am Anfang seines Lebens noch keinen Willen besitzt. Man kann also gar nicht verlangen, daß der Erzieher von Anfang an den Willen des

Zöglings respektiere und ihm nur solche Wollungen anbilden helfe, die der Zögling selbst haben will. An Stelle dieses bedeutungslosen Postulats tritt die Forderung, man solle dem werdenden Menschen diejenige Willensrichtung einzupflanzen suchen, die er würde haben wollen, wenn sein eigener Wille in idealer Vollendung von Anfang an über sein Leben bestimmen könnte. Auch das ist übrigens leichter gefordert, wie erfüllt. Die Schwierigkeiten auch nur der genauen Interpretation dieser Forderung sind so groß, daß man sich gewöhnlich mit der einfacheren Formel begnügt, man solle dem Willen des werdenden Menschen die Richtung auf das Gute geben. Damit können wir uns auch einverstanden erklären, wenn unter dem Guten nicht das verstanden wird, was einem einzelnen Individuum auf Grund seiner besonderen Lage und Erfahrung gut erscheint, sondern das, was jedem, der eine bestimmte Reife der sittlichen Gesinnung erlangt hat, gut erscheinen müßte, und wenn außerdem nicht vergessen wird, daß die allgemeine Richtung auf das Gute individuelle Besonderheiten der Willensrichtung keineswegs ausschließt, die bei jedem Menschen früher oder später hervortreten und berücksichtigt werden müssen, wenn der Wille nicht heillos verbildet werden soll, indem er systematisch davon abgehalten wird, gerade das zu wollen, was er will.

Vor den fahrlässigen Vergehungen gegen die berechtigte Willenssouveränität hat man sich übrigens nicht nur in der Erziehungspraxis zu hüten. Sie spielen auch im gesellschaftlichen Leben, in dienstlichen Verhältnissen und in manchen anderen menschlichen Beziehungen eine große Rolle. Es gibt Menschen, die einen wahren Sport damit treiben, andere in ihren Entschlüssen wankend zu machen, die immer

voller Bedenklichkeiten sind, wenn jemand irgend etwas unternehmen will, und denen es in der Tat gelingt, einen gewissen lähmenden Einfluß auf das Willensleben ihrer Umgebung auszuüben. Sie meinen es nicht schlimm, aber sie wissen nicht oder denken nicht daran, welch wertvolle Bereicherung des Lebens das Wollen selbst, nicht etwa bloß der Effekt des Wollens bedeutet, sofern im Wollen die Kraft eines anderen Wollens sich betätigt.

Endlich noch ein paar Worte über die Freiheit des Wählens! Diese Art von Freiheit hat besonders oft zu spitzfindigen Diskussionen Veranlassung gegeben. Man denke nur an den berühmten „Esel des Buridan". Wenn ein Esel zwischen zwei Heubündeln steht, die gleichweit rechts und links von ihm entfernt sind, gleich verlockend duften usw., muß er dann nicht zwischen ihnen verhungern, da ihn das eine ebensostark nach rechts wie das andere nach links zieht, und er doch nicht gleichzeitig nach rechts und links gehen kann? Mit andern Worten: Wird eine Wahl zwischen zwei Motiven nur durch die verschiedene Stärke dieser Motive, die ein für allemal gegeben ist, bestimmt oder kann man auch zwischen zwei ganz gleich starken Motiven wählen, wie man will? Die Antwort auf diese Frage lautet ebenso bejahend wie die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Frei-Handelns und des Frei-Wollens. Die Psychologie lehrt, daß es überhaupt keine unveränderlichen Größen im geistigen Leben gibt und daß auch da, wo etwa zwei Motive einander für einen Augenblick die Wagschale halten, das Gleichgewicht sofort wieder gestört wird. Dabei kann diese Gleichgewichtsstörung ebensogut willkürlich wie unwillkürlich herbeigeführt werden. Von zwei Motiven kann das eine durch eine aus unbekannten Ursachen

und deshalb für unsere Auffassung zufällig erfolgende Schwankung der Aufmerksamkeit etwas an Motivationskraft verlieren. Dann wählen wir, ohne zu wissen, warum, und ohne sagen zu können, daß unsere Wahl willkürlich beeinflußt sei. Es kann ferner eines der Motive durch ein Beachtungsmotiv unserem Interesse näher gerückt werden. Dann wissen wir, warum wir so und nicht anders wählen, ohne daß wir dabei den Eindruck haben müssen, wir wollten gerade diese Wahl treffen. Muß aber die Wirksamkeit des Beachtungsmotivs eine gewisse Hemmung überwinden, erfolgt sie in der Weise, daß der Eintritt ihres Effekts eine gewisse Erwartung befriedigt, kurz zeigt dieses Geschehen die oben dargelegten Züge der Willenshandlung, dann haben wir das Bewußtsein, daß wir uns so und nicht anders entscheiden wollten. Nun gibt es gar keine ein für allemal feststehende Grenze, bis zu der ein willkürlich beachtetes Motiv von geringer eigener Stärke durch „geliehene Kraft" gehoben werden könnte, so daß ein anderes Motiv, dessen eigene Stärke jenseits dieser Grenze liegt, im Konfliktsfall unter allen Umständen siegreich bleiben müßte. Unsere Fähigkeit zu wählen, wie wir wollen, ist — im allgemeinen betrachtet — unbegrenzt. Es gibt z. B. wenige Motive, die sich uns stärker aufdrängen als ein starker körperlicher Schmerz. Trotzdem ist es nicht ein Ding der Unmöglichkeit, daß wir bei der Wahl zwischen einem Verhalten, wie es ein solcher Schmerz fordert, und einer an sich recht uninteressanten Tätigkeit, die wir trotz des entgegenstehenden Schmerz-Motivs vollenden wollen, uns für die letztere entscheiden. Die Wahl zwischen dem bequemen, blumenreichen Weg, der in die Tiefe der Würdelosigkeit, und dem dornenvollen Pfad, der auf die Höhen des Menschentums

führt, kann durch den Willen des Menschen bestimmt werden.

Aber ebenso wie bezüglich der Freiheit des Handelns und der Freiheit des Wollens muß auch bezüglich der Freiheit des Wählens betont werden, daß die Behauptung ihrer Möglichkeit nicht verwechselt werden darf mit dem Satz, sie sei überall verwirklicht. Der Mensch, der dasjenige Wollen nicht hat, das bei einem andern die Wahl bestimmt, kann natürlich auch nicht diesem Wollen entsprechend wählen, und mancher, der das nötige Wollen besitzt, hat nicht gelernt, sein Wollen wirksam zu machen. Für die meisten Menschen gibt es praktisch unübersteigliche Schranken der Wahlfreiheit. Diese Schranken immer weiter hinauszurücken, bedeutet wiederum eine ideale Aufgabe für unser sittliches Streben.

An der Lösung dieser Aufgabe muß freilich das Individuum verzweifeln, wenn man es von vornherein den schwierigsten Forderungen gegenüberstellt. Wer beispielsweise in dem Augenblick, wo der Wille zu einem hohen Ziel sich in ihm regt, vor die Alternative gestellt wird, alles, was ihm bisher wertvoll war, diesem Ziel zu opfern, der wird mit der Erkenntnis, daß sein Wille zu schwach ist, um die Wahl zu bestimmen, das Interesse an der Wahlfreiheit leicht ganz verlieren. In der Erziehung wird die Wahlfreiheit in weitem Umfang mit Recht als nicht vorhanden vorausgesetzt. Der Erzieher muß überzeugt sein, daß er den Willen des Zöglings überwinden kann; sonst müßte er einem eigenwilligen Kind gegenüber alle Bemühungen von vornherein aufgeben. Die Gefahr, daß die Macht des Zwingen-Könnens mißbraucht wird, liegt natürlich überall sehr nahe, wo Menschen in Abhängigkeitsverhältnissen voneinander stehen — am meisten in der Erziehung.

Es gibt nur ganz wenig Erzieher, die es verstehen, Zwangsmittel bloß anzuwenden, um den Willen zu bilden und die dem gebildeten Willen gegenüber keine Beugung mehr versuchen. Dem gebildeten bösen Willen gegenüber muß zweifellos auch wieder das Recht in Anspruch genommen werden, ihm die Wahlfreiheit zu erschweren, soweit durch die dazu nötigen Maßnahmen nicht mehr Übel herbeigeführt, als verhütet werden. Zwischen einem zu milden und einem drakonischen Strafgesetz die richtige Mitte zu halten, ist vielleicht das schwierigste Problem der Regierungskunst. Hauptgrundsatz dabei muß sein, daß man sich mit dem Minimum von Strafübeln, mit denen abgeschreckt werden kann, begnüge, und daß man nur diejenigen Willensentscheide mit Strafe bedrohe, die im Interesse des gedeihlichen Zusammenlebens der Menschen verhütet werden müssen und erfahrungsgemäß durch die betreffende Strafandrohung auch wenigstens in der Mehrzahl der Fälle verhütet werden können. Daß die für schwerere Vergehen vorgesehenen Strafen in größeren Übeln bestehen als diejenigen für leichtere Verfehlungen, hat nicht bloß darin seinen Grund, daß man bei der Abschreckung von den mehr gefürchteten Verbrechen sicherer gehen will und infolgedessen das Mindestmaß, das zur Abschreckung genügen würde, überschreitet, sondern hauptsächlich darin, daß der Wille, der sich zu den gröberen Verbrechen entschließt, ein stärkerer ist und nur durch stärkere Mittel abgeschreckt werden kann. Nur diese letztere Begründung kann Anspruch auf die Billigung des sittlichen Bewußtseins machen. Wenn der andere Grund hauptsächlich betont würde, so wäre eine sittlich höchst bedenkliche Gestaltung der Strafrechtspflege die notwendige Folge. Da nämlich beispielsweise eine Fahrlässigkeit, die einem Men-

schen das Leben kostet, zweifellos gefährlicher ist als ein Diebstahl, der irgendein großes Vermögen um einen kleinen Betrag reduziert, so müßte nach jenem Grundsatz die Fahrlässigkeit strenger bestraft werden als der unter Umständen raffiniert angelegte Diebstahl, was offenbar allem Rechtsempfinden zuwiderlaufen würde.

Daß die Strafandrohung, die für den bösen Willen eine Erschwerung der Wahl bedeutet, für den guten, in Versuchung zum Bösen geratenden Willen die Wahl erleichtert, könnte als besonderes Argument für die sittliche Berechtigung der Strafgesetzgebung ins Feld geführt werden. Aber man wird besser tun, auf dieses Argument nicht allzuviel Wert zu legen. Sonst müßte man den Zwang zum Guten in weitestem Umfang wünschenswert finden und mit dem Ideal der menschlichen Wahlfreiheit bliebe es schlecht bestellt. Statt dessen darf man es wohl als eine berechtigte Forderung bezeichnen, daß die Menschen einander bei Wahlentscheidungen, abgesehen von dem oben erörterten Fall, so wenig als möglich zwingen sollen. Die feststehenden Natur- und Kulturverhältnisse stellen uns beständig vor Alternativen, wo wir uns entscheiden müssen, ob wir dem Einfluß eines starken, unmittelbar wirksamen Motivs zum Trotz einem andern weniger drängenden Motiv folgen wollen. Wir müssen wissen, was die eine und die andere Art des Verhaltens für Folgen hat und wir dürfen einander wohl in dem Sinn beeinflussen, daß wir uns auf diese Folgen aufmerksam machen oder daß wir denjenigen, der nichts davon weiß, darüber belehren. Die Reaktion des einen auf die Wahlentscheidung eines andern gehört auch zu den Folgen, die der andere bei seiner Wahl mitberücksichtigen muß. Aber diese Reaktion muß ebenso wie die Konsequenz des Naturzusammen-

hangs oder wie die Rechtsfolgen eines Verhaltens strenger Gesetzmäßigkeit unterliegen und sittlich berechtigt sein. Verwerflich ist es, wenn, abgesehen von dem Fall der willensbildenden Erziehung, Konsequenzen willkürlich an das Verhalten eines Individuums in einer besonderen Situation geknüpft werden, wenn wir jemand in einer besonderen Lage zu einer besonderen Entscheidung zu zwingen versuchen. Man hat dabei nicht nur an die Fälle von Erpressung zu denken, wo die eigennützige Absicht des Zwingenden unsere Mißbilligung in besonderem Maße erregt. Es gehören hieher auch die Versuche kirchlicher, politischer, sittlicher Beeinflussung durch Ausnützung von Abhängigkeitsverhältnissen, bei denen der auf die freie Wahl des andern ausgeübte Zwang häufig als etwas „zum Besten" des Beeinflußten Geschehendes aufgefaßt wird.

Zu wählen, wie man will, ist um so leichter, je mehr die Motive, zwischen denen man zu wählen hat, sich das Gleichgewicht halten oder je stärker dasjenige Motiv an sich ist, für das man sich entscheiden will. Man erschwert also einem Menschen die freie Wahl, wenn man ein Motiv, für welches er sich nicht entscheiden will, verstärkt oder wenn man von zwei Motiven, zwischen denen noch nicht gewählt ist, das eine ohne Rücksichtnahme auf die Willensrichtung des betreffenden Individuums zum stärkeren macht. In beiden Fällen gewinnt der andere den Eindruck eines unfroh machenden Zwanges, der an sich ein Übel ist.

Die Freiheit des Handelns, des Wollens und des Wählens, die wir bisher, soweit sie den Ethiker interessieren kann, betrachtet haben, die Freiheit des der Selbstbestimmung fähigen Menschen, gewinnt nun eine besondere Bedeutung durch ihre Beziehung zum

Begriff der Verantwortlichkeit. Verantwortlich ist ein Individuum für diejenigen Willenshandlungen, wo jene Freiheit vorhanden ist, aber auch für diejenigen, wo sie fehlt, ohne daß eine nicht im Willen selbst liegende Bedingung ersichtlich wäre, die zu einer Aufhebung bei jedem Menschen oder doch beim Durchschnitt der Menschen führen müßte.

Verantwortlichkeit bedeutet nichts anderes als die Bedingung, unter der wir es gerecht finden, d. h. es sittlich billigen, wenn dem Handelnden die von vornherein feststehenden Konsequenzen seines Verhaltens zuteil werden. Wir können unter Umständen diese Konsequenzen, die durch bestimmte Natur- und Kulturbedingungen festgelegt worden sind, bekämpfen und an ihrer Aufhebung arbeiten. Das ist jedoch kein Grund, warum wir eine Ungerechtigkeit darin sehen müßten, wenn sie vor ihrer Aufhebung demjenigen nicht erspart bleiben, der mit ihnen rechnen mußte. Mit dem Begriff der Gerechtigkeit wird viel Mißbrauch getrieben. Man konstruiert etwa ein ursprüngliches Recht der Menschen auf den gleichen Betrag an Glück und findet es dann ungerecht, wenn die Verteilung nicht diesem „Recht“ entsprechend von der Weltregierung vorgenommen ist. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist die Welt voller Ungerechtigkeit. Nicht nur, daß die Menschen nicht gleich glücklich sind, sondern daß sie nicht gleich glücklich sein wollen, ist hienach eine Ungerechtigkeit des Schicksals, das dem einen diesen, dem anderen jenen Willen gibt. Es liegt in dieser Auffassung eine ungeheure Überschätzung des Gefühlslebens gegenüber allen anderen seelischen Funktionen, besonders gegenüber dem Wollen. Ginge es hienach „gerechter“ zu in der Welt, so brauchten die Menschen überhaupt nicht mehr zu wollen, sondern es wäre

das beste gewesen, sie einfach als gleichartige Gefäße für Glücksgefühle zu konstruieren.

Für die Ethik, die doch an der Elimination des Wollens kein Interesse haben kann, ist ein solcher Gerechtigkeitsbegriff durchaus unbrauchbar. Für ihre Auffassung ist gerecht derjenige Zustand, bei welchem jedem das zuteil wird, was er will. Wollen bedeutet dabei aber nicht nur Wünschen eines Effekts, sondern Wollen aller dazu nötigen Mittel und aller damit verbundenen Konsequenzen. Wir können einen Menschen bedauern, wenn er kein rechtes Wollen hat oder wenn äußere Hindernisse sein Wollen lähmen. Aber besser ist es, wenn wir diesen Übelstand nicht hilflos bedauern, sondern tatkräftig Abhilfe schaffen. Durch Erziehung im Sinn der Willensbildung einerseits und Realisierung des Freiheitsideals andererseits kann der Zustand der Menschheit von ihr selbst verbessert werden, und erst, wenn sie selbst getan hat, was sie tun konnte, mag sie sich beim Schicksal beschweren, falls der dann erreichte Zustand immer noch manches zu wünschen übrigläßt.

Das einzelne Individuum kann freilich einen andern Standpunkt einnehmen. Ihm ist die Menschheit oder die Gesellschaft etwas ebensowenig mit ihm selbst Zusammenfallendes wie ein transzendenter Weltregent. Es wird die von Menschen verschuldeten Unvollkommenheiten seines Wollens und Könnens ebenso als Ungerechtigkeiten empfinden, als wenn dieselben menschlichem Einfluß überhaupt entzogen wären. Aber wer möchte auch behaupten, daß Menschen keine Ungerechtigkeiten gegeneinander begehen, oder daß einer es mit seiner Umgebung, seinen Kindern usw. so gut meine wie der andere? Zu einer solchen These wird sich wohl niemand versteigen. Aber eine merkwürdige im Namen der Gerechtigkeit

erhobene Forderung lautet, man solle die Benachteiligung, die der eine gegenüber dem andern zu erleiden habe dadurch, daß nicht alle gleich sorgfältig erzogen werden usw., in der Weise ausgleichen, daß man dem einen gegenüber auf die Strafgerechtigkeit verzichtet, die man dem andern gegenüber walten läßt. Wenn man diese eigentümliche Auffassung konsequent zu Ende denkt, so kommt man zu der Folgerung, daß der schwache Wille, der das Böse nicht lassen kann, und der böse Wille, der es nicht lassen will, vor den strafgesetzlichen Folgen ihres Verhaltens bewahrt bleiben müssen. Man spricht damit der Gesellschaft das Recht ab, überhaupt anders als durch die in frühester Kindheit anzuwendenden Mittel der Willensbildung den Willen ihrer Mitglieder von den gefährlichsten Äußerungen abzuhalten, oder man verlangt Mittel der Willensbestimmung, die nicht weh tun. Wenn die letztere Forderung erfüllbar wäre, so müßte man ihr durchaus zustimmen; denn es wäre ein entschiedener Fortschritt in der besten der möglichen Welten, wenn in ihr Übel verhütet werden könnten, ohne daß dafür andere Übel erzeugt zu werden brauchten.

Leider ist dies nicht möglich. Das Einsperren in Krankenhäuser und ähnliche Mittel der Freiheitsbeschränkung, wie sie von den Theoretikern der Humanität vorgeschlagen werden, mögen im Vergleich mit lebenslänglicher Zuchthausstrafe als Annehmlichkeiten empfunden werden; dafür wirken sie aber sicher auch nicht abschreckend in solchen Fällen, in denen dies nötig wäre. Wo sie dagegen ihren Zweck erfüllen würden, oder wo die Abschreckung weniger nötig ist als die Unschädlichmachung des in seiner Schädlichkeit erkannten Verbrechers, in den Fällen, wo das gegenwärtige Strafgesetzbuch kürzere Freiheits-

strafen vorsieht, da dürften sie geradezu eine Vergrößerung der notwendigen Übel bedeuten, mit denen man gegenwärtig auskommt. Der Mensch liebt seine Freiheit viel mehr, als manche seiner „Beglücker“ glauben und andere glauben machen wollen.

Würde man dagegen die Humanität gegenüber den Schädlingen der Gesellschaft wirklich so weit zu treiben suchen, daß man alles unterließe, was von ihnen als Unannehmlichkeit empfunden werden könnte, so würde man die Gerechtigkeit dadurch zu fördern sich bemühen, daß man die Summe der Übel in der Welt um ein Beträchtliches vermehrte und die Starken und Guten sehr viel unglücklicher werden ließe, nur um die Schwachen und Schlechten etwas glücklicher zu machen.

Es soll durchaus nicht geleugnet werden, daß in der gegenwärtigen Strafrechtspflege manches verbesserungsbedürftig ist. Manche gegenwärtig bestehende Strafbestimmung ist vielleicht entbehrlich oder modifikationsbedürftig und mit den Fortschritten der Psychiatrie wird die Erkenntnis wachsen, in welchen Fällen Verantwortlichkeit in dem oben bestimmten Sinne anzunehmen ist und in welchen nicht. Wo die Verantwortlichkeit nicht vorhanden ist, wo also die Strafandrohung keine willensbestimmende Wirkung haben k a n n, da ist es zwecklose Quälerei sie zu verwirklichen: denn die Ausführung der Strafbestimmungen hat nur den Zweck, die willensbestimmende Wirksamkeit der Strafandrohungen aufrecht zu erhalten. Dieser Standpunkt der Abschreckungstheorie ist der einzige sittlich und psychologisch befriedigende. Die Vergeltungstheorie ist sittlich unbefriedigend, die Besserungstheorie psychologisch ungenügend fundiert.

Man verwechselt nun häufig die Frage, ob in irgendeinem Fall Verantwortlichkeit oder, was das-

selbe besagt, Zurechnungsfähigkeit vorhanden gewesen sei, d. h. ob ein Mensch in der Situation, in der eine Handlung X. vollbracht wurde, auf Grund der objektiv zur Verfügung stehenden willensbestimmenden Motive auch die Handlung Y. hätte vollbringen können, mit der Frage, ob derselbe Mensch, der X. vollbracht hat, unter denselben Umständen auch Y. hätte vollbringen können. Diese letztere Frage muß natürlich verneint werden. So wenig ein Stein, der, von bestimmter Höhe fallend, mit bestimmter Geschwindigkeit auf dem Boden ankommt, von derselben Höhe aus auch eine andere Geschwindigkeit hätte gewinnen können, so wenig hätte ein Mensch unter Voraussetzung der sämtlichen Bedingungen, die seine Handlung bestimmt haben, auch anders handeln können, als er gehandelt hat. Im gewöhnlichen Leben denkt man sich zu der Frage: Wäre auch eine andere Handlungsweise für denselben Menschen möglich gewesen? meist stillschweigend einen Wennsatz hinzu, nämlich: wenn der betreffende Mensch andere Interessen, einen besseren Willen gehabt hätte usw. Dann hat die Problemstellung einen ganz guten Sinn. Verantwortlichkeit besteht eben, wie wir auch sagen können, wo nur ein anderer menschenmöglicher Wille nötig gewesen wäre, um eine andere Handlungsweise herbeizuführen. Wenn ein Betrunkener den besten Willen hat, seine Pflicht zu erfüllen und seine Glieder gehorchen ihm nicht, so ist er unverantwortlich oder unzurechnungsfähig. Etwas anderes ist natürlich die Frage, ob er bei gutem Willen nicht die Betrunkenheit hätte vermeiden können. Ist diese Frage zu bejahen, so ist er verantwortlich für die Verletzung der Pflicht, sich nicht zu betrinken.

Stets aber hat die Frage nach der Verantwortlichkeit nur den Sinn, es solle festgestellt werden,

ob ein Wille eine bestimmte Leistung hätte vollbringen können, wenn er eine bestimmte Beschaffenheit gehabt hätte. Eine ernste Schwierigkeit ergibt sich nur angesichts der sogenannten Krankheiten des Willens. Hier liegt die Bedingung des Nichtkönnens ja tatsächlich nur im Wollen und doch wird man kaum Verantwortlichkeit annehmen, wenn man einsieht, daß das betreffende Wollen durch die Strafandrohung und durch sittliche Motive nicht bestimmt werden konnte und bei keinem mit dieser Krankheit behafteten Menschen hätte bestimmt werden können. Aber die Schwierigkeit liegt nur in der unzweckmäßigen Terminologie. Von Krankheiten des Willens zu sprechen, hat keinen rechten Sinn; denn der Wille kann weder als Disposition noch als aktuelles Erlebnis krank sein. Man kann sagen, der Mensch sei krank oder das Gehirn sei krank, und dadurch sei das Wollen beeinträchtigt; dann ist die Schwierigkeit ohne weiteres gehoben.

Dagegen läßt sich freilich einwenden, daß auch da, wo ein gesunder Mensch zu schwach sei, um pflichtgemäß zu leben, seine Gehirnstruktur eine Art von äußerem Hindernis bilde. Aber man muß bedenken, daß in diesem Fall die Gehirnstruktur funktionell, bezw. durch den Mangel bestimmter Funktionen in ihrer Beschaffenheit bedingt und funktionell auch zu beeinflussen ist. Von einer Gehirnkrankheit dagegen kann man sprechen bei einer Strukturveränderung des Gehirns, die, meist nicht funktionell entstanden, jedenfalls nicht funktionell durch die im gewöhnlichen Leben und in der Strafrechtspflege üblichen Mittel der Willensbestimmung modifiziert werden kann. Im einzelnen Fall mag es sehr schwer sein, diese Unterscheidung durchzuführen, und es muß die Psychiatrie jedenfalls viel besser ausgebildet sein,

als sie es heute ist, wenn kein Irrtum der Diagnose mehr vorkommen soll. Aber das Prinzip der Zurechnung oder des zur Verantwortungziehens läßt sich bereits mit vollkommen genügender Klarheit formulieren: Zur Verantwortung gezogen werden darf, so können wir vielleicht abschließend sagen, derjenige, dem gegenüber die Gesellschaft oder der einzelne in dem früher näher bestimmten Sinne das Recht und in dem zuletzt besprochenen Sinn die Möglichkeit der Willensbeeinflussung hat. Daß die Menschen häufig auch andere als solche, bei denen diese Bedingungen erfüllt sind, zur Verantwortung ziehen, das ist nach dem Gesagten entweder ein durch mangelndes Wissen bedingter Übelstand oder eine sittlich zu mißbilligende Ungerechtigkeit.

Wenden wir uns nun nach diesen das Freiheitsproblem vom ethischen Standpunkt aus beleuchtenden Überlegungen zu der psychologischen Seite der Freiheitsfrage, so können wir uns kurz fassen, da das meiste hier zu Bemerkende bereits gesagt worden ist. Für den Psychologen handelt es sich bei dem in Rede stehenden Problem darum, ob eine den sonst bekannten Agentien des seelischen Lebens fremd gegenüberstehende Kraft beim Wollen in das psychische Geschehen eingreift. Wenn also beispielsweise zwei Motive einander gerade das Gleichgewicht halten, ist es dann nicht etwas anderes als ein Motiv, was die Entscheidung zwischen beiden herbeiführt? Auf diese Frage, die als Problem des „liberum arbitrium indifferentiae“ früher eine große Rolle gespielt hat, lautet die Antwort strikt verneinend. Was im Seelenleben wirksam werden kann, sind nicht allgemeine Kräfte, sondern einzelne besondere Prozesse, die wir unter Berücksichtigung ihrer Wirksamkeit Motive nennen. Das Wollen ist, wie oben ausführlich ge-

zeigt wurde, nichts als eine besondere Form der Motivwirksamkeit. Es gibt weder ein eigenartiges psychisches Element „Wollung“ neben den Elementen als welche wir Empfindungen, Gefühle und einfache Akte des Beziehungsbewußtseins gelten lassen, noch gibt es eine Kraft „Wille“, die etwas anderes wäre als die durch leitende Verbindungen irgendwelcher Art bedingte Fähigkeit einer Region des Zentralorgans, ihre Erregung auf andere Regionen zu übertragen. Daß die Erregung irgendeiner Region, bevor sie anderswo Erregungen veranlassen kann, selbst erst veranlaßt sein muß, das bedarf für den Psychologen keiner weiteren Begründung.

Dagegen wird dies gewissen Metaphysikern zum Problem, wenn sie die Frage der Willensfreiheit in Angriff nehmen. Das Freiheitsinteresse des Metaphysikers ist gerichtet auf die Möglichkeit ursachloser Anfänge von Kausalreihen. Wenn der Mensch nicht einfach ein Durchgangspunkt sein soll für eine Menge von Kausalreihen, deren jede durch ihre ursprüngliche Beziehung zu allen anderen Ketten des Geschehens und durch ihr Ausgangsglied ein für allemal festgelegt ist; wenn alles Wollen und Kämpfen des Menschen nicht im letzten Grund ein Wollen- und Kämpfenmüssen bedeuten soll: dann muß durch eine nicht determinierte, durch eine ursachlose, durch eine den Weltgeist selbst überraschende Kraft, durch die dem Geschehen eine andere Richtung gegeben wird, als durch die Summe der ihrerseits kausal bedingten Ursachen bestimmt ist, alle Vorausbestimmtheit durchbrochen werden. Daran ist nicht zu rütteln, und die klaren Köpfe schließen aus dieser einfachen Sachlage: Da dies sich so verhält und da es ein ursachloses Geschehen nicht geben kann, so müssen wir eben annehmen, daß ein Wesen, welches den

vergangenen Weltlauf vollkommen zu durchschauen und zu deuten imstande wäre, menschliches Willensleben ebenso vorausbestimmen könnte, wie wir noch nicht einmal das Wetter für den folgenden Tag voraussagen können. Diejenigen dagegen, denen die Klarheit des Denkens durch die meist recht unklaren Bedürfnisse des „Herzens" getrübt wird, behaupten demselben Tatbestand gegenüber: Weil es der Würde des Menschen Eintrag tut, wenn er nur der Spielball einer metaphysischen Notwendigkeit ist, oder weil es der Gerechtigkeit Gottes nicht entspricht, einen Menschen zum Guten und einen zum Bösen prädestiniert zu haben, so muß es ursachlos wirkende Kräfte geben. Als ob wir über die Würde des Menschen oder über Gott und seine Gerechtigkeit überhaupt etwas erkennen könnten, wenn wir erst einmal die Gesetze des Denkens verachten!

Argumente für die Freiheit im Sinn der Ursachlosigkeit des Wollens sind niemals im Interesse des Erkennens, etwa deshalb, weil die Annahme kausaler Bedingtheit des Wollens mit feststehenden Tatsachen in Widerspruch gerate, geltend gemacht worden. Die einzige Tatsache, die man gelegentlich ins Feld geführt hat, die Erfahrung des Freiheitsbewußtseins, die man beim Wollen machen kann und auf die wir in den früheren Betrachtungen zur Willenspsychologie bereits hingewiesen haben, bildet gar keine Instanz für die Behauptung der Ursachlosigkeit des Willens; sonst müßten die H a n d l u n g e n, die durch ein Wollen bedingt, also nicht ursachlos sind, des Freiheitsbewußtseins ermangeln, das gerade bei ihnen besonders stark hervortritt.

Sittliche und religiöse Gründe sind es, die der Vertreter der Lehre von der metaphysischen Freiheit des Willens hauptsächlich anführt. Aber die sittlichen Gründe sind sittlich minderwertig, die religiösen

irreligiös. Jene nämlich hängen zusammen mit der Vergeltungstheorie, diese mit der Annahme einer gewissen Hilflosigkeit Gottes, der das Böse geschehen lassen muß, das er nicht will. Es ist daher begreiflich, daß religiös bedeutende Menschen wie Augustin oder Calvin die metaphysische Freiheitslehre, den Indeterminismus, abgelehnt haben, wenn sie auch über die Gebundenheit ihrer Zeitalter bezüglich der Vergeltungstheorie nicht hinauskamen.

Zuweilen werden gegen den Determinismus oder, wie man ihn in diesem Zusammenhange mit Vorliebe nennt, den Fatalismus auch pädagogische Bedenken erhoben. Man sagt, der Glaube an die kausale Determiniertheit alles Geschehens lähme die Energie menschlichen Strebens. Wozu sollen wir uns noch anstrengen? so müsse sich der Determinist fragen, wenn doch alles bereits festgelegt ist! Aber diese Auffassung ist nicht nur bedeutungslos in der Diskussion über die Richtigkeit der deterministischen oder der indeterministischen Weltanschauung, sie ist auch an sich vollkommen unsinnig. Wir strengen uns an, wir kämpfen und streben, um Wünschenswertes zu erreichen, Nichtwünschenswertes zu vermeiden oder zu beseitigen. Wir würden uns jede Anstrengung ersparen, wenn wir wüßten, daß uns das Gute auch ohne Mühe zuteil würde, das Schlechte auch ohne Mühe erspart bliebe oder trotz aller Mühe sich nicht vermeiden ließe. Aber das behauptet doch kein vernünftiger Determinist. Unser Ringen und Streben hört doch dadurch, daß es als Wirkung betrachtet wird, nicht auf, auch Ursache zu sein! Wer von der durchgängigen Determiniertheit alles Geschehens überzeugt ist, der kann sein Leben höchstens unter dem Gesichtspunkt der Frage betrachten: Wie weit werden mich die mir verliehenen Kräfte und diejenigen, die ich

mit ihrer Hilfe aus den verschiedensten Kraftquellen noch schöpfen kann oder die mir sonst noch zufließen, wie weit werden sie mich emportragen auf die Höhe des Menschlichen? Die drängende Kraft der Verpflichtungen wird durch eine deterministische Weltanschauung durchaus nicht aufgehoben. Wenn etwas durch sie aus unserm Leben verdrängt werden kann, so sind es die Regungen der Eitelkeit und der unfruchtbaren Reue. Und es wäre gut, wenn dies geschähe!

Bei alledem soll freilich nicht geleugnet werden, daß für ein religiöses Gemüt, für welches der Indeterminismus nur bei einer gewissen Unklarheit des Denkens annehmbar erscheinen kann, auch der Determinismus schwere Bedenken erregen muß angesichts der weiten Verbreitung des bösen Willens. Aber diese Bedenken werden doch nicht eigentlich durch den Determinismus, sondern durch das Vorhandensein des Bösen in der Welt geschaffen. Wer die Neigung hat, an Gottes Güte irre zu werden, der wird übrigens durch die ungleiche Verteilung der sicherlich kausal bedingten physischen Güter und Übel ebenso leicht dazu veranlaßt werden wie durch die anscheinende Ungerechtigkeit in der Zuteilung der sittlichen Vollkommenheit.

Der Charakter.

Nach dem, was oben über die Tatsachen des Wollens im dispositionellen Sinn gesagt worden ist, können wir uns hier ganz kurz fassen. Es gibt viele, die den Charakter einfach mit dem dispositionellen Wollen gleichsetzen. Wenn wir uns diesen nicht anschließen, so geschieht es deshalb, weil es zweckmäßig erscheint, den Begriff des Charakters etwas enger zu fassen. Man spricht von einem sittlichen

oder von einem altruistischen, egoistischen Charakter usw. Damit will man doch nicht nur sagen, daß das betreffende Individuum ein sittliches, altruistisches, egoistisches Wollen im dispositionellen Sinne besitzt; denn in diesem Sinn wären wohl die meisten zugleich sittliche, altruistische und egoistische Charaktere.

Wenn man einem Menschen einen speziellen Charakter zuerkennt, so meint man offenbar ein dominierendes dispositionelles Wollen, sei es im Sinn des intensivsten, sei es in dem des extensivsten Wollens. Wir haben früher schon, bei Besprechung der Gesinnungsunterschiede, darauf hingewiesen, wie die verschiedenen Klassen der Wertschätzungen bei den verschiedenen Individuen in den Vordergrund treten können. Was nun damals, wo es sich um das Haben und um das Beurteilen überragender Wertschätzungen handelte, als Reihe der Gesinnungstypen sich darstellte, das kann auch einer Einteilung der Charaktere zugrunde gelegt werden; denn der Charakter ist nichts anderes als die im Handeln sich betätigende Gesinnung.

Die Begriffe Charakter und Gesinnung werden oft auch als gleichbedeutend gebraucht. Wir wollen uns aber diesem Sprachgebrauch ebensowenig anschließen, wie wir die Identifizierung des Charakters mit dem dispositionellen Wollen gebilligt haben. Es entspricht nämlich zwar jedem Carakter eine Gesinnung, aber nicht jeder Gesinnung ein Charakter. Es gibt Menschen mit Idealen, die durchaus keine Motivationskraft besitzen. Der Begriff des Charakters, so können wir unter Bezugnahme auf unsere frühere Bestimmung vom Wesen der Gesinnung auch sagen, verhält sich zum Begriff der Gesinnung wie die species zum genus.

Eine Bemerkung ist noch zu machen über den

Begriff des schwachen Charakters. Dieser Begriff scheint nach unserer Definition des Charakters ein widerspruchsvoller zu sein. Aber der scheinbare Widerspruch verschwindet, wenn man bedenkt, daß das dominierende, intensiv oder extensiv alle anderen Wollungen des betreffenden Individuums überragende dispositionelle Wollen ein relatives, kein absolutes Energiemaximum bedeutet. Jemand hat beispielsweise einen schwachen sittlichen Charakter, wenn seine sittlichen Grundsätze zwar die stärksten seiner konstanten Motive sind, wenn sie aber trotzdem beständig einzelnen Versuchungen und Bedrohungen, einzelnen Launen und Widerstrebungen zum Opfer fallen. Es gibt eben Menschen, bei denen die konstanten Motive sämtlich, auch die stärksten unter ihnen, schwächer sind als die stärkeren der zufällig und vorübergehend wirksam werdenden Anreize. Sie handeln dann, wenn solche stärkeren Reize fehlen, im Sinn ihrer stärksten konstanten, dispositionellen Wollungen und es besteht gar kein Grund, ihnen einen bestimmten Charakter überhaupt abzusprechen. Wir sagen daher, sie hätten einen schwachen Charakter von dieser oder jener Art. Gar keinen Charakter dagegen haben diejenigen, bei denen das Stärkeverhältnis der konstanten Motive beständig sich ändert.

Ein Mensch, bei dem das Stärkeverhältnis der konstanten Motive sich nicht ändert, bei dem jedoch auch keine bedeutenden Stärkeunterschiede der einzelnen Gruppen konstanter Motive hervortreten, wäre nach unserer Terminologie als harmonischer Charakter zu bezeichnen, sofern die wichtigsten Gruppen konstanter Motive einigermaßen vollzählig bei ihm vertreten sind. Sonst würden wir ihn etwa einen mehrseitigen Charakter nennen können.



3. Kapitel.

Die sittliche Individualentwicklung.

Unter der sittlichen Individualentwicklung verstehen wir die Veränderung dessen, was sittlich beurteilt wird, der Gesinnung und eventuell des Charakters im Allgemeinen, sowie diejenige der sittlichen Beurteilung und des sittlichen Wollens und Handelns, unter Umständen also der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Charakters im Besonderen beim einzelnen Individuum. Die Frage, ob diese Veränderung im strengen Sinn des Wortes eine Entwicklung darstellt, soll zunächst nicht entschieden werden. Wir behandeln demgemäß in vier Abschnitten die im Individualleben hervortretenden Veränderungen der allgemeinen Gesinnung, der sittlichen Beurteilung und des sittlichen Wollens, sowie zusammenfassend die Frage, ob all diese Veränderungen oder ein Teil von ihnen als Entwicklung im engeren Sinn des Wortes aufzufassen sind und wie weit sie eventuell künstlich beeinflußt werden können.

a) Die im Laufe des Individuallebens hervortretenden Gesinnungsänderungen.

Die Gesinnung haben wir früher vorläufig definiert als dasjenige, was bestimmt wird durch die Summe, das Verhältnis und die Motivationskraft der in einer Person zutage tretenden Wertschätzungen. Nachdem wir aber inzwischen gesehen haben, daß

nicht nur die Wertschätzungen Motivationskraft besitzen, ja daß die Wertschätzungen eigentlich keine Motivationskraft haben, nachdem ferner der bedeutsame Gegensatz des Aktuellen und des Dispositionellen hervorgetreten ist, und nachdem wir gesehen haben, daß nicht jede Gesinnung einen Charakter involviert, müssen wir die Definition der Gesinnung ein wenig modifizieren. Wir bestimmen demgemäß jetzt die Gesinnung im Allgemeinen als die Summe der Wertschätzungs- und Wollensdispositionen. Eine besondere, ausgezeichnete Art von Gesinnung besitzt nach der nunmehr gewonnenen Auffassung derjenige, bei dem die dispositionellen Wertschätzungen ein relativ konstantes Stärkeverhältnis aufweisen, und eine andere besondere ausgezeichnete Art von Gesinnung ist der Charakter, dessen Voraussetzung ein konstantes Stärkeverhältnis der konstanten Motive ist. Für die erstere ausgezeichnete Art von Gesinnung sollten wir auch einen besonderen Namen haben. Wir wollen dafür den Ausdruck „Gemütsbestimmtheit“ einführen. Auch die Gemütsbestimmtheit und der Charakter können sich ändern: deshalb sprechen wir nur von einem relativ konstanten Stärkeverhältnis zwischen den Wertschätzungs- und Wollensdispositionen.

Die Untersuchung der im Lauf des Individuallebens sich vollziehenden Gesinnungsveränderungen stößt nun von vornherein auf die größten Schwierigkeiten. Die verschiedenen Individuen haben ja nicht nur eine Gesinnung und es kann daher auch die Veränderung derselben nicht bei allen die gleiche sein. So wenig und noch weniger, wie wir oben eine ausführliche Naturgeschichte menschlicher Gesinnungen geben konnten, lassen sich hier die charakteristischen Veränderungen der einzelnen Spezies im Detail verfolgen. Aber es hätte auch wenig Zweck,

an dieser Stelle Vorschläge zu einer Klassifikation der Veränderungstypen zu machen entsprechend den obigen Vorschlägen zu einer Klassifikation der Gesinnungstypen; denn da die Gesinnungsänderungen nicht nur immanenten, durch den jeweiligen Gesinnungstypus bestimmten Gesetzen folgen, sondern willkürlich durch Erziehungs- und Zwangseinflüsse und zufällig durch allerlei äußere Umstände bedingt sein können, so ist die Zahl der Veränderungsmöglichkeiten ungeheuer groß und praktisch unübersehbar.

Es kann sich demgemäß für uns nur um die Beantwortung der Frage handeln, ob der Sukzession der Lebensalter im Durchschnitt eine gewisse natürliche Gesinnungsänderung entspricht. Diese Frage wird von der Popularpsychologie der Sprichwörter, der Romane usw. ohne weiteres bejaht. Das Hauptinteresse des guten psychologischen Romans liegt in der Darstellung einer Gesinnungs- bezw. Charakterentwicklung unter bestimmten äußeren und inneren Bedingungen. Aber in den besten psychologischen Entwicklungsromanen tritt deutlich auch das Bestreben zutage, unter dem Bild des individuellen den typisch menschlichen Werdegang hervortreten zu lassen.

Wissenschaftlich läßt sich das allgemeinmenschliche Werden und Wachsen von Wertschätzungs- und Wollensdispositionen in ihrer Einzelbeschaffenheit und ihrem gegenseitigen Verhältnis am besten verstehen, wenn man die im Lauf des Individuallebens notwendig hervortretenden Bedingungen ihrer Gestaltung ins Auge faßt. Die Wertschätzungen sind, wie wir gesehen haben, gebunden an gewisse Grundlagen, die sich in der Aufeinanderfolge der Lebensalter unvermeidlich ändern. So ist es eine Grundtatsache, daß in den Wahrnehmungen des Kindes zunächst die peripher bedingten Bestandteile, die unmittelbar durch

Reize angeregten Empfindungen überwiegen. Erinnerungen, Phantasievorstellungen und Gedanken entstehen erst im Lauf der Zeit und zwar bis zu einem bestimmten, bei verschiedenen Menschen verschiedenen Zeitpunkt in immer wachsender Zahl. Es ist also ohne weiteres verständlich, wenn die sinnlichen Wertschätzungen zuerst hervortreten, die ästhetischen und gedanklichen nachfolgen.

Die ästhetischen und noch viel mehr die gedanklichen Wertschätzungen beruhen, wie oben gezeigt wurde, großenteils auf Assoziationen, die zu ihrer Entstehung und zu ihrer Festigung viel Zeit brauchen, von denen aber auch diejenigen, die nicht ganz fest eingewurzelt sind, sich bei Nichterneuerung wieder lockern und mit der Zeit vergehen. Dabei nimmt die Fähigkeit zur Stiftung neuer Assoziationen im höheren Alter immer mehr ab. „Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr.“ Es läßt sich also verstehen, daß die ästhetischen und besonders die gedanklichen Wertschätzungen bis zu einem gewissen Zeitpunkt immer mehr überhandnehmen, daß sie immer tiefer und stärker werden. Es läßt sich aber auch begreifen, daß die ursprüngliche Variabilität im Verhältnis der verschiedenen Wertschätzungen, die durch die Möglichkeit des Auftretens immer neuer Wertschätzungen und durch die Vertiefungs- und Verstärkungsmöglichkeit einzelner der schon bestehenden bedingt ist, im Lauf der Zeit mehr oder weniger verschwindet. Endlich sieht man leicht, daß die Summe der Interessen, die bis zu einem gewissen Zeitpunkt normalerweise in beständiger Zunahme begriffen ist, später ebenso normalerweise kleiner werden muß.

Die Gegenstände der Wertschätzungen haben wir eingeteilt in Eigenwerte und Wirkungswerte. Die letz-

teren können verschieden weit entfernte Ursachen von Lustgefühlen sein und je weiter sie von demjenigen entfernt sind, was ihnen den Wert verleiht, desto ausgebildeter muß die Erfahrung sein, die ihre Schätzung möglich macht. Schätzung der Wirkungswerte macht dieselben bezw. die Gedanken an sie zu Eigenwerten. Die Wirkungswerte besitzen also gewissermaßen einen doppelten Wert, was ihnen, sobald sie erst einmal in persönlicher Erfahrung emotional entdeckt sind, einen natürlichen Vorzug vor den „Bloßeigenwerten" verschafft. Dieser Vorzug kommt allerdings nur denjenigen Wirkungswerten zu, die in der Erzeugung ihrer wertvollen Wirkungen nicht konsumiert werden. Wir wollen sie Dauerwerte gegenüber den Augenblickswerten nennen. Es leuchtet nun wohl ohne weiteres ein, daß das Interesse an den Dauerwerten sich später entwickeln, dann aber auch das Interesse an den Augenblickswerten bedeutend überwiegen muß.

Das Wachstum des Interesses an den Dauerwerten erklärt sich übrigens teilweise auch aus der normalen Veränderung der Aufmerksamkeitsdispositionen, wie sie im Verlauf des Individuallebens stattfindet. Die Reizbarkeit des jugendlichen Menschen, sein geringer Besitz an festen und objektiven Zusammenhängen entsprechenden Assoziationsgefügen bedingt ein Vorherrschen akuter, durch Stärke und Flüchtigkeit ausgezeichneter Gefühlserregungen, während im späteren Alter, wo in geringerem Maße der Reiz der Neuheit wechselnde Beachtung flüchtiger Erscheinungen bedingt, wo bereitliegende Dispositionen des Vorstellens und Denkens den in der Persönlichkeit eingewurzelten Anschauungen und Ideen, so oft sie wieder auftreten, Lebhaftigkeit und damit Gefühlswirksamkeit verschaffen, wo endlich die Fülle, Festigkeit und Ver-

zweigung der Assoziationen dem Innenleben eine gewisse Selbständigkeit, Stetigkeit und Folgerichtigkeit sichern, die Bedingungen für einen mehr chronischen Verlauf der Gemütsbewegungen gegeben sind. Damit im Zusammenhang steht auch die mit zunehmendem Alter mehr und mehr hervortretende Verinnerlichung und Abwendung von „Äußerlichkeiten".

Zu den natürlichen psychologischen Bedingungen für eine typische, im Individualleben hervortretende Veränderung der Wertschätzungsdispositionen kommen ferner ebenso natürliche in ähnlicher Richtung wirkende soziologische Momente. Das Kind ist schwach und hilfsbedürftig. Die leicht erklärliche Folge davon ist der bekannte kindliche Egoismus. Das Jünglings- und Jungfrauenalter verfügt über einen Überschuß an Kräften, der normalerweise noch nicht durch einen festbestimmten Pflichtenkreis vollständig in Anspruch genommen ist. Es ist das Alter des Kampfes und der Liebe, in welchem begreiflicherweise die ästhetischen und altruistischen Wertschätzungen dominieren. Im mittleren Lebensalter macht sich am meisten der Gemeinschaftsegoismus geltend, der mit den Tatsachen der Familiengründung, der aktiven Teilnahme am Staatsleben und anderen derartigen Momenten in einem naheliegenden Zusammenhang steht. Die Neigung endlich des höheren Alters zur Kontemplation, zur Philosophie und Religion erklärt sich leicht aus den für diese Lebensperiode charakteristischen körperlichen, sozialen und psychischen Verhältnissen. Besonders sei hingewiesen auf die interessante psychologische Feststellung, wonach der mit dem Altern einhergehende Erinnerungsausfall weniger das Wissen um das Allgemeine als um das Besondere und Individuelle betrifft. Daß demgemäß auch die Interessen am Allgemeinen länger lebens-

fähig bleiben als die am Individuellen und Besonderen, und daß damit jene Unpersönlichkeit in Zusammenhang steht, die das höhere Alter vielfach charakterisiert, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung.

In ähnlicher Weise wie die durchschnittlich im Lauf des Individuallebens sich vollziehende Veränderung der Wertschätzung läßt sich diejenige der Wollensdispositionen als Folgeerscheinung des normalen Wechsels der psychischen, physischen und sozialen Bedingungen betrachten. Das Willensleben beginnt, wenn wir zunächst nur die äußeren Willenshandlungen ins Auge fassen, mit der motorischen Wirksamkeit der Sinnesreize. Wenn die den Muskelkontraktionen als zentrale Bedingung zugrunde liegenden Innervationsprozesse nicht erst einmal durch eine Art von Irradiation der peripher bedingten nervösen Erregungen primär hervorgerufen worden sind, können sie die auf Assoziation beruhende „reproduktive" Erregbarkeit nicht besitzen. Solange die motorischen Zentren nicht primär erregt worden sind, können sie nicht reproduktiv erregt werden. Am Anfang des Willenslebens stehen demgemäß die Reflex- und Instinkthandlungen.[1]) Das Wollen des Kindes ist, auch wenn es durch das Auftreten von Hemmungen und Erwartungen ein eigentliches „Wollen" geworden ist, noch lange Zeit überwiegend „reizbestimmt"; denn im Anschluß an die reflektorische Wirksamkeit der Reize gewinnen offenbar die Reizvorstellungen die erste und zunächst stärkste „assoziative" Wirksamkeit. Die Reize und die Reizvorstellungen erwecken verhältnismäßig die stärksten Gefühle und die Aufmerksamkeit des Kindes ist vor allem durch Gefühlsstärke der Eindrücke zu gewinnen. Daraus und aus dem Zusammenhang, der zwischen Gefühl, Wille und Aufmerksamkeit besteht, erklärt

sich der triebartige Charakter des kindlichen Wollens. Neben den Reizen und Reizvorstellungen sind es sodann die Vorstellungen der Bewegungen selbst, die besonders festen assoziativen Zusammenhang mit den entsprechenden Innervationsprozessen gewinnen; denn sie treten ja jedesmal auf, wenn die Bewegungen ausgeführt werden. Die Tendenz zur Nachahmung, die beim jugendlichen Menschen so stark hervortritt, ist die natürliche Folge dieser Tatsache. Aber wenn die Bewegungsvorstellungen auch immer festere Assoziationen mit den Innervationsprozessen knüpfen, so bedingt der Umstand, daß dieselben Bewegungen zu den allerverschiedensten Zwecken ausgeführt werden, eine gewisse Störung in der Bildung von Assoziationen zwischen den Bewegungs- und Zweckvorstellungen. Daraus ergibt sich die Gefahr des Auftretens von Zweckvorstellungen, die den Geist intensiv beschäftigen und doch keine motivierende Wirksamkeit entfalten, weil ihre Reproduktionstendenzen durch „reproduktive" Hemmung beeinträchtigt werden. Das Alter der tatlosen Tatenträume, des energielosen Idealismus ist eine psychologisch durchaus verständliche Erscheinung, die allerdings durch eine mehr oder weniger vernünftige Erziehung mehr oder weniger eingeschränkt werden kann.

Gewöhnung an bestimmte Arten des Handelns, wie sie durch die Ausübung eines festen Berufes im späteren Leben in gewissem Umfang von selbst herbeigeführt wird, und wie sie durch eine zweckmäßige Erziehung von früher Jugend an in weitem Umfang stattfinden kann, verschafft den Zweckvorstellungen Motivationskraft. Beim Durchschnitt der Menschen erscheint besonders das mittlere Alter als eine Periode energischen zweckbestimmten Wollens. Je öfter dann aber dieselben Zwecke erstrebt werden,

desto mechanischer wird das Handeln, desto mehr treten die Zweckgedanken, die Überlegungen, die Vorgänge der Wahl und der Entscheidung zurück. Das Bewußtsein einer bestimmten Situation, in welcher schon so und so oft eine und dieselbe Art des Verhaltens gewählt worden ist, führt allmählich das betreffende Verhalten als ganz selbstverständliche Konsequenz herbei. Das höhere Alter ist demgemäß normalerweise die Periode des gewohnheits- und des prinzipbestimmten Wollens. Die weiteren Veränderungen, die im Greisenalter hervortreten, bedürfen wohl keiner besonderen Erläuterung.

Neben der typischen Veränderung im allgemeinen Charakter der Motive läßt sich auch eine solche in der Zahl der Motive leicht verstehen. Die Motive des Kindes sind nicht viel zahlreicher als die Hauptklassen der Reize, die sein Verhalten überwiegend bestimmen. In der späteren Jugend entsteht eine Vermehrung in der Zahl der Motive nicht nur durch das mit der Entwicklung des Organismus zusammenhängende Auftreten neuer für das Willensleben bedeutsamer Reize, sondern vor allem auch durch das Wachstum der praktischen Erfahrung, d. h. des Bewußtseins der Handlungsmöglichkeiten, der Zweckvorstellungen und der Zweckgedanken. Da aber der Umfang der gleichzeitig übersehbaren und beim Handeln zu berücksichtigenden Ziele nicht ebenso rasch wächst wie die Kenntnis derselben, so macht sich der Zuwachs an Motiven zunächst mehr in der Vielgestaltigkeit des sukzessiven Wollens bemerkbar. Trotz des schon recht beträchtlichen Besitzes an Motiven zeigt der jugendliche Mensch jeweils kürzere oder längere Zeitstrecken hindurch eine gewisse Einseitigkeit. Die Fähigkeit, in kurzer Zeit vieles und vielerlei zu erledigen, die Quantität der simultan

zur Verfügung stehenden Motive wächst noch bedeutend im mittleren Lebensalter und bedingt die Vorzüge der Vielseitigkeit und Umsicht, durch die der gereifte Mensch sich auszeichnet, sofern nicht innerlich oder äußerlich verursachte Enge des Gesichtskreises die labile Einseitigkeit des Jünglings zur stabilen fanatischen oder philiströsen Borniertheit des Mannes werden läßt.

Daß die oben besprochene Veränderung in der Beschaffenheit und im Rangverhältnis der Interessen nicht ohne Einfluß auf das Willensleben bleiben kann, bedarf wohl kaum ausführlicher Begründung. Es sind nicht alle Interessen wirksame Motive, aber die wirksamen Motive sind jedenfalls nicht außerhalb der Interessen zu suchen. Dabei spiegeln sich mit zunehmendem Alter eines Individuums immer mehr seine Hauptinteressen in seinen Handlungen. Die Kindheit ist die Zeit der Heteronomie, die Zeit des Gehorsams. Der Jüngling hat zwar ein starkes Freiheitsbedürfnis und die sozialen Institutionen gewähren ihm auch mehr Freiheit als dem Kind. Aber der Zwang der Nachahmung und die Macht der Autorität sind sehr wirksam im Leben des jugendlichen Menschen, das Schwergewicht ist noch nicht von außen nach innen verlegt. Die Gewalt des Augenblicks entscheidet noch mehr als das, was die Zeit in seinem Innern aufgebaut hat, über seine Handlungsweise. Aber je mehr die angeborene Reizbarkeit in der Bestimmung des Interessierenden zurücktritt hinter der Wirksamkeit erworbener Dispositionen, je mehr das wachsende Selbstbewußtsein die Breite der Bestimmbarkeit durch andere einschränkt, je mehr der Mensch lernt, wollen zu können, was er will und seinem Wollen entsprechend zu handeln, desto mehr treten seine Hauptinteressen in seinen Handlungen zutage.

Die Gestaltung der Willensdispositionen im Verlauf der Individualentwicklung ist in hohem Maß auch abhängig von der Veränderung des intellektuellen Lebens. Das bestreitet wohl niemand bezüglich der Fähigkeit, innere Willenshandlungen auszuführen. Planmäßiges Beobachten, logisches Schließen, vernünftiges Überdenken des Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen, berechnendes Vergleichen des Wertes und Unwertes zweier Willensziele oder Verhaltungsweisen, das sind lauter innere Willenshandlungen. Die Möglichkeit, sie überhaupt auszuführen, die Fähigkeit, sie korrekt auszuführen, und damit die Neigung zu solcher Art von Beschäftigung entwickelt sich beim Durchschnitt der Menschen sehr langsam. Solange der kindliche Geist wenige unanalysierte Objekte in festen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen erfaßt, solange zeigen der Reproduktionsverlauf und die Aufmerksamkeitswanderung notwendig den Charakter des unwillkürlichen Geschehens. Erst wenn das Wachstum der natürlichen Erfahrung und die Belehrung durch andere die Dinge der Umwelt in ihre Bestandteile, Eigenschaften, Zustände und Beziehungen auflöst, wenn die Fülle der gleichartig immer wiederkehrenden Elemente jedes von ihnen in den mannigfachsten Zusammenhängen auftreten läßt, so daß von dem Gedanken an irgendeines von ihnen der assoziativ bedingte Abfluß des psychischen Geschehens in verschiedener Richtung weitergehen könnte, wenn infolgedessen Hemmungen entstehen, die es verhindern, daß ein Reproduktions- oder Beachtungsmotiv „mechanisch" ein ganz bestimmtes Erinnerungs- oder Beachtungsmoment herbeiführt, erst dann sind die Bedingungen innerer Willenshandlungen gegeben. Die Überwindung der Hemmungen, also der Effekt des inneren Wollens wird

bewirkt durch Zusammenfassung mehrerer Motive, deren Vereinigung das leistet, wozu die einzelnen nicht imstande sind. Solche Zusammenfassung ist aber selbst ein meist nach dem Schema der Willenshandlungen sich vollziehender Akt der durch Zweckgedanken determinierten Beachtung. Ein bestimmtes Maß von Wissen um Zusammenhänge muß also schließlich unter allen Umständen gegeben sein, wenn irgend etwas in inneren Willenshandlungen planmäßig soll erarbeitet werden können. Nun sind aber alle einigermaßen komplizierten Willensleistungen Kombinationen aus äußeren und inneren Handlungen. Der Einfluß des intellektuellen Habitus tritt daher in der ganzen Breite des Willenslebens zutage. Die fortschreitende „Vernünftigkeit“ des Handelns, die verschiedene Geneigtheit der verschiedenen Lebensalter zu Spiel und Arbeit finden darin teilweise ihre Erklärung, während sie teilweise auch mit der oben als Interessenveränderung betrachteten Entwicklung des Augenblicksmenschen zum Zukunftsmenschen zusammenhängen.

b) Die im Lauf des Individuallebens hervortretenden Änderungen der sittlichen Beurteilung.

Als Haupttypen der sittlichen Beurteilung haben wir früher unterschieden das Verhalten der sittlich klaren und der sittlich unklaren Persönlichkeiten, der einseitig und der harmonistisch gerichteten, der sittlichen Idealisten und der sittlichen Realisten. Wenn wir nun in derselben Weise, wie die in der Abfolge der Lebensalter im Durchschnitt hervortretenden Änderungen dessen, was sittlich beurteilt wird, die allgemein menschliche Wandlung der sittlichen Beurteilung betrachten, wobei wir uns natürlich wieder nicht dem Irrtum hingeben dürfen, daß damit die Fülle

der individuell verschiedenen Gestaltungen adäquat erkannt werde, so können wir im großen und ganzen eine Veränderung konstatieren, die von der Unklarheit zur Klarheit, von der mehr einseitigen zu der mehr harmonistischen Gesinnung, vom sittlichen Idealismus zum sittlichen Realismus führt. Dieser Werdegang entspricht den oben geschilderten Übergängen von der Variabilität und Labilität der Gesinnung zur Gemütsbestimmtheit, von der Einseitigkeit zur Harmonie, von dem Interesse an Augenblickswerten zu dem Interesse an Dauerwerten (vom Augenblicksmenschen zum Zukunftsmenschen).

Trotz unserer sorgfältigen Bemühung, den allgemeinen sittlich zu beurteilenden Gesinnungstypus, die primäre Konfiguration von naiven Wertschätzungen beliebiger Werte, mit einem andern Namen zu bezeichnen als (die in der Beurteilung der Wertschätzungen, sowie des Wollens und Handelns zum Ausdruck kommende charakteristische Verschiedenheit von Typen der einen Seite des sittlichen Verhaltens als) die sekundäre Konfiguration sittlicher Wertschätzungen, trotz dieser für manchen Geschmack vielleicht schon zu weit getriebenen Bemühung haben wir es versäumt, denjenigen, der in der Richtung seiner Interessen einseitig ist, und denjenigen, der die Einseitigkeit besonders hoch einschätzt, durch verschiedene Bezeichnung zu unterscheiden. Auch das Verhältnis des sittlichen Idealisten zum Augenblicksmenschen und des sittlichen Realisten zum Zukunftsmenschen kommt nicht so klar zum Ausdruck wie etwa die Beziehung des Harmonisten zur harmonischen Natur. Aber es würden gar zu barbarische Wortbildungen entstehen, wenn wir die Begriffe Realismus und Idealismus zur Charakterisierung primärer Gesinnungsrichtungen verwenden, dem Realismus und dem Idealis-

mus etwa die „Realistik“ und die „Idealistik“ gegenüberstellen, und dazu die entsprechenden Adjektive konstruieren wollten. Deshalb begnügen wir uns mit diesem Hinweis auf die logisch befriedigendere Art der Darstellung.

Es ist nun wohl ohne weiteres verständlich, daß die sittlichen Wertschätzungen verhältnismäßig spät im Leben des Individuums den persönlichen Charakter gewinnen, bei welchem ihr Zusammenhang mit den primären Interessen des betreffenden Individuums deutlich zutage tritt. Das Kind nimmt zunächst die sittlichen Wertschätzungen seiner Umgebung an. Gedanken an Gesinnungen und Willensverhältnisse, welche die Träger sittlicher Gefühle im entwickelten Seelenleben sind, vermag es lange Zeit nur in sehr beschränktem Maß zu produzieren. Es verbindet mit der Vorstellung äußerer Handlungen, mit dem Eindruck von Worten und Gebärden die Wertbezeichnungen, die seine Umgebung darauf anzuwenden pflegt und die Affektreaktionen, die seinen ererbten Instinkten, seiner eigenen Erfahrung und dem Verhalten seiner beispielgebenden Vorbilder entsprechen. Später wird die Entscheidung über Gut und Böse mitbestimmt durch Einflüsse der Lektüre und erzieherische Einwirkungen entfernterer Kreise. Wirken diese in ganz anderer Richtung als die ursprünglich das sittliche Leben gestaltenden Faktoren, so entsteht vollkommene sittliche Verwirrung. Sind die Einflüsse alle gleichartig, so kommt jene starre Äußerlichkeit der Urteilsweise zustande, die von eigenem persönlichen Leben gar nichts enthält und auch nichts davon mehr aufzunehmen vermag. Die Pharisäer sind die klassischen Beispiele dieser Art von sittlicher Verknöcherung, die man aber nicht für eine gegenwärtig nicht mehr vorkommende Erscheinung halten darf. Wo sie auf-

tritt, da ist eine weitere „Individualentwicklung" selbstverständlich ausgeschlossen. Wo jedoch die Bildungseinflüsse nicht gar zu einförmig sind, da wird es nicht fehlen, daß mancherlei Widersprüche unter den sittlichen Wertschätzungen entstehen. Sobald das Individuum solche Widersprüche bemerkt, in die es sich unter der Führung anderer verstrickt hat, sobald entsteht auch das Bedürfnis nach einem eigenen befriedigenden Maßstab der Beurteilung.

Nun bieten sich zur Gewinnung eines solchen Maßstabes dem normalen Menschen zwei Wege dar, nämlich einerseits derjenige der logischen Bearbeitung seiner sittlichen Urteile, andererseits derjenige der Besinnung auf sein innerstes Wünschen und Wollen. Beide Verfahrungsweisen hängen im Grund eng zusammen und müssen sich ergänzen, wenn sie zum Ziele führen sollen. Ein Beispiel mag das verdeutlichen. Nehmen wir an, jemand sei von Haus aus gewöhnt, das Mitleid für gut zu halten und werde durch die Lektüre von Schriften Nietzsches an dieser Auffassung irre. Wie wird er zu einem selbständigen Urteil über den sittlichen Wert des Mitleids gelangen? Wenn er das logische Verfahren einschlägt, so wird er vielleicht nach einem allgemeinen Satze suchen, dem er das Urteil über das Mitleid subsumieren kann. Das heißt aber, psychologisch ausgedrückt, nichts anderes als: Er wird eine Eigentümlichkeit am Mitleid ausfindig zu machen sich bemühen, der gegenüber seine Wertschätzung fest bestimmt ist. Nehmen wir an, diese Eigentümlichkeit finde er in der Eignung des Mitleids, menschenfreundliche Handlungen herbeizuführen. Er hat dann den allgemeinen Satz: Alles, was menschenfreundliche Handlungen herbeizuführen geeignet ist, ist gut. Die Beurteilung des Mitleids ist mit diesem allgemeinen Satz ohne weiteres gegeben.

Aber nun fragt es sich: Steht denn die Wertschätzung der menschenfreundlichen Handlungen und dessen, was sie veranlassen kann, unerschütterlich fest? Auch sie kann ja durch den Einfluß Nietzsches ins Wanken gekommen sein. Feste Ausgangspunkte für die logische Bearbeitung sittlicher Werturteile sind schließlich nur die ein für allemal gesicherten eigenen Wertschätzungen, der innerste Kern des eigenen Wünschens und Wollens.

Sittliche Klarheit ist nun offenbar nur da zu gewinnen, wo ein derartiger Kern sich bereits konsolidiert hat, und wo genügend praktische Erfahrung und geistige Reife vorhanden ist, um den Zusammenhang der verschiedensten Wertschätzungs- und Verhaltungsweisen mit den wertvollsten Willenszielen zu kennen und zu übersehen. Beim jugendlichen Menschen ist heute dies, morgen jenes der scheinbar ruhende Pol in der Revolution der „Umwertung aller Werte". Die Vielheit der Beziehungen, die jedes Phänomen der sittlichen Welt mit dem jeweiligen Angelpunkt des ganzen Systems verknüpfen, wird nicht im ganzen Umfang erfaßt. Dafür treten einzelne Beziehungen um so energischer hervor. Daraus und aus der unverbrauchten Reizbarkeit der Jugend erklärt sich die rasche Heftigkeit der sittlichen Wertschätzungen in diesem Alter. Das sittliche Weltbild der Jugend könnte man einem stürmischen Apriltag mit grellen Sonnenblitzen und dunklen Wolkenschatten, das des Alters einer stillen klaren Mondnacht vergleichen.

Nachdem wir gesehen haben, in welcher Weise der Besitz fest eingewurzelter Interessen, eines gewissen Persönlichkeitskernes die Gestaltung der sittlichen Beurteilung zu beeinflussen vermag, wird es nun auch ohne weiteres verständlich, wie die typische Wandlung jener Interessen im Menschenleben, die

wir oben betrachtet haben, eine zweite Veränderung der sittlichen Beurteilung bedingen kann. Wenn der Jüngling, wie oben betont wurde, besonders geneigt ist zu altruistischen und ästhetischen Gefühlen, so wird man es begreiflich finden, daß er in Hinsicht der sittlichen Beurteilung nach unserer Terminologie überwiegend Heterophilist und Ästhetist ist. Ebenso erklärt sich die Neigung des mittleren Alters zu egozentristischer Auffassung und das Vorherrschen des Rigorismus und Mystizismus im höheren Alter. Der Egozentrismus des Mannes zeigt sich entsprechend seiner Tendenz zum Gemeinschaftsegoismus vor allem darin, daß er kaum etwas mehr verachtet als die Vernachlässigung der Pflichten gegen den Verband, dem er angehört, sei es nun der Kreis der Standesgenossen oder die Partei, der er sich angeschlossen hat, oder das ganze Volk. Wer sich in dieser Hinsicht nichts zuschulden kommen läßt, wer ganz allgemein die Gemeinschaftspflichten, die er übernommen hat, gewissenhaft erfüllt, demgegenüber zeigen sich die Altersgenossen in sittlicher Hinsicht ungemein tolerant. Weniger einseitig tritt diese Schätzung des Gemeinschaftsegoismus bei der Frau in mittleren Jahren hervor. Aber auch sie kann dem durchschnittlichen Urteil ihrer Altersgenossinnen zufolge gewiß nichts Schlimmeres tun, wie ihre Pflichten als Gattin, Hausfrau und Mutter verletzen, d. h. eben die Gemeinschaftspflichten, die sie auf sich genommen hat. Wieviel Interesselosigkeit, Lieblosigkeit gegen Außenstehende, Habsucht und Unwahrhaftigkeit wird manchen Frauen verziehen, wenn sie nur in jener Hinsicht ihre Schuldigkeit tun! Das mittlere Alter kennt vor allem den Begriff der Tüchtigkeit, das höhere Alter entdeckt den der Tugend; so könnte man etwas übertreibend sagen, wenn man die Wörter Tüchtig-

keit und Tugend so nehmen wollte, wie sie im gewöhnlichen Leben gebraucht werden, und wenn man sich nicht stoßen würde an dem Begriff des Entdeckens von etwas, was man schon kennt, aber erst schätzen lernt. Wir drücken denselben Gedanken in unserer Terminologie aus, indem wir sagen, das höhere Alter neige zum Rigorismus, es schätze besonders hoch das Überwiegen der sittlichen Wertschätzungen bei einem Menschen, während bei jüngeren Individuen die sittlichen Wertschätzungen mehr als das, was die Beurteilung selbst, wie als das, was das Objekt der Beurteilung darstellt, jedenfalls selten als das, was den Gegenstand der höchsten Wertschätzung bildet, in Betracht kommen. Unter dem Mystizismus des Greisenalters verstehen wir nach unserer früheren Definition die überwiegende Wertschätzung oder die Billigung des Überwiegens religiöser Wertgefühle. Dazu ist wohl nichts weiter zu bemerken.

Diese Wandlung in der sittlichen Beurteilung der einzelnen Gesinnungstypen, die bisher betrachtet wurde, vollzieht sich nun aber im allgemeinen nicht so, daß auf jeder folgenden Stufe die Vorliebe der vorausgehenden vollständig vergessen würde. Von Wertschätzungen, die einmal dominiert haben, bleibt immer etwas zurück. Darauf und auf der geringeren Begeisterungsfähigkeit des höheren Alters beruht es, wenn die Differenz zwischen den verschiedenen Bewertungen sich immer mehr verringert. Mit dem Wachstum einer gewissen Harmonie der Interessen entwickelt sich auch eine gewisse Tendenz zu harmonistischer Lebensauffassung, die sich ganz gut verträgt mit einer gewissen Vorliebe für einen bestimmten Gesinnungstypus. Die Notwendigkeit dieser Entwicklung leuchtet ein, wenn die oben gemachte Bemerkung richtig ist, daß mit der Gestaltung der tatsächlichen

Interessen auch die Wertschätzung derselben zusammenhängt.

Gegen diese Bemerkung müssen wir nun aber selbst einen Einwand erheben. Es ist doch eine keineswegs seltene Erscheinung, auf welche oben schon einmal hingewiesen wurde, daß ein Mensch sein Ideal ganz anderswo sucht als in der Richtung seiner eigenen Veranlagung. Man hat sogar behauptet, das Ideal werde gewählt aus dem Bedürfnis nach „Ergänzung“ der eigenen Persönlichkeit. Wenn das richtig ist, muß dann nicht die These vom Zusammenhang der sittlichen Wertschätzungen mit den tatsächlichen Interessen eines Individuums aufgegeben werden? Auf den ersten Blick könnte es so scheinen; aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß die Schwierigkeit nur durch die unklaren Begriffe „Persönlichkeit“ und „Veranlagung“ geschaffen wird. Fassen wir ein bestimmtes Beispiel ins Auge! Jemand sei ziemlich unfähig zu wertvoller künstlerischer Produktion, besitze aber die Gabe, von guten Kunstwerken aufs tiefste ergriffen zu werden, infolgedessen eine große Vorliebe für die Kunst und im Zusammenhang damit die Lebensanschauung eines Ästhetisten, die wir hier der Kürze halber Ästhetismus nennen wollen. Dürfen wir da sagen, das ästhetistische Ideal sei nicht in der Persönlichkeit des Betreffenden begründet? Wenn man als in der Persönlichkeit begründet nur diejenigen Ideale bezeichnet, die jemand realisieren kann, so scheinen die Verhältnisse klar genug zu liegen. Aber es folgt dann daraus, daß ein Ideal nicht in der Persönlichkeit eines Menschen begründet ist, noch lange nicht, daß es nicht durch tatsächliche Interessen desselben bedingt ist.

In unserm Beispiel würde die Verwirklichung des ästhetistischen Ideals darin bestehen, daß nicht nur

sehr lebhafte ästhetische Wertschätzungen vorhanden wären, sondern daß ihnen entsprechend auch erfolgreich gehandelt würde. Bloß weil das letztere nicht geschieht, sagen wir, das Ideal könne den Anlagen der betreffenden Person entsprechend nicht realisiert werden. Die lebhaften ästhetischen Wertschätzungen aber sind vorhanden und sie sind vermutlich die Bedingung für das Entstehen des ästhetistischen Ideals.

Wenn, um noch ein anderes Beispiel zu Rate zu ziehen, ein Mensch wie Nietzsche ausgesprochen zu menschenfreundlichen Gefühlen und Verhaltungsweisen disponiert ist und Erfahrungen macht, die ihm sein natürliches Verhalten als Schwäche, unter der er zu leiden hat, erscheinen lassen, wenn er die Kraft des gesunden, rücksichtslos seine Ziele erstrebenden Menschen mit einem Gemisch von Neid und ästhetischer Freude betrachtet und sich wünscht, auch so sein zu können, ist da nicht sein Übermenschenideal die Folge energisch sich regender tatsächlicher Interessen, auch wenn es ihm seine Natur unmöglich macht, jemals ein richtiger Vollblutegoist zu werden?

Es kann freilich auch geschehen, daß ein Individuum beispielsweise weder seinen Gefühlsdispositionen noch seinen praktischen Anlagen zufolge als Altruist sich erweist und daß es doch einem heterophilistischen Ideal zuneigt. Aber dann ist dieses Ideal entweder künstlich durch äußere erzieherische Einflüsse in ihm erzeugt worden, oder es ist kein sittliches Ideal oder die altruistische Gesinnung wird um eines andern persönlichen Interesses willen, mit dem sie zusammenhängt, von dem betreffenden Individuum geschätzt. Was die erste Möglichkeit anlangt, so ist dazu wohl nichts weiter zu bemerken.

Daß es unter Umständen kein sittliches Ideal bedeutet, wenn jemand ein altruistisches Verhalten gut nennt und obendrein noch besonderen Wert auf ein solches legt, versteht man leicht, wenn man bedenkt, daß man dies aus höchst eigennützigen Motiven tun kann. Wenn aber ein Mensch, ohne Altruist zu sein, von selbst einem heterophilistischen Ideal sich zuwendet und dabei nicht bloß meint, die andern sollten als oberste Pflicht die der hilfsbereiten Menschenliebe anerkennen, so ist sicher, daß für einen solchen die altruistische Gesinnung einen abgeleiteten Wert bedeutet. Er hat etwa die Überzeugung, daß er einer religiösen Pflicht entsprechen würde, wenn er diese Gesinnung hätte, oder daß er mehr Einfluß, größere Bedeutung, eine freiere Stellung unter den Menschen besitzen würde, wenn er wäre, wie er nicht ist usw.

Das Verhältnis zwischen den primären Gefühlsdispositionen ist durchaus kein sehr einfaches und durchsichtiges und wir sind weit entfernt, zu behaupten, der Mensch schätze sittlich immer nur die Interessen, die er gerade hat, oder alle sittlichen Wertschätzungen würden durch die stärksten primären Interessen bestimmt. Wir betonen nur, daß es keine starken primären Interessen geben kann, die keinen Einfluß auf die Gestaltung der sittlichen Lebensanschauung ausüben. Die sittliche Wertschätzung ist eine Schätzung des Wertes der Gesinnung ohne Beschränkung auf das eigene Ich. Der Wert einer Gesinnung für ihren Träger wird teilweise durch die sittliche Wertschätzung erst geschaffen. Dann haben wir es mit einem Kunstprodukt der Erziehung zu tun. Oder der Wert der Gesinnung steht dem Subjekt bereits fest, wenn es dieselbe sittlich zu schätzen beginnt. Dann entsteht ein spontan erwachsendes

sittliches Ideal. Dabei kann der Mensch an den Wert der betreffenden Gesinnung glauben oder diesen Wert selbst schon erfahren haben. Das letztere ist der Fall bei den Interessen, die das Leben oder irgendeine Lebensperiode ausfüllen und bereichern. Die Erfahrung ihres Wertes ist die Ursache der sittlichen Wertschätzung, die ihrerseits auf den erfahrbaren Wert derselben, ihn steigernd und vertiefend, zurückwirkt. Auf diese komplizierten Verhältnisse werden wir nochmals genauer eingehen, wenn wir später die Sittlichkeit als Wert betrachten.

Der Einfluß der primären auf die sekundären, sittlichen Wertschätzungen kommt endlich auch in dem Übergang vom sittlichen Idealismus zum sittlichen Realismus zur Geltung, den wir oben als dritte Komponente der im Lauf des Individuallebens hervortretenden allgemeinmenschlichen Wandlung des Wesens der sittlichen Beurteilung bezeichnet haben. Wenn der Mensch in reiferem Alter mehr die Dauerwerte schätzt, dann gewinnt er eben auch höhere Wertschätzung für die auf Erhaltung, Vermehrung und Steigerung von Dauerwerten gerichtete Gesinnung. Daß die Dauerwerte mit den Realwerten nicht vollständig zusammenfallen, da es Realwerte gibt, die keine Dauerwerte sind, wurde bereits bemerkt. Daß die Realwerte nicht nur im Bereich der physischen Wirklichkeit zu suchen sind, sei nochmals besonders betont. Es können sehr „ideale" Güter sein, die als dauernde entferntere Bedingungen menschlichen Wohlseins Real- und Dauerwertcharakter besitzen. Eben deshalb sollte der Begriff des Realwertes besser ganz durch den des Wirkungswertes ersetzt werden, wenn nicht auch der letztere seine Nachteile hätte, indem jeder Wirkungswert in einen Eigenwert übergehen kann, und wenn nicht gerade die Wörter Rea-

lismus und Idealismus trotz der Unbestimmtheit ihrer Bedeutung unentbehrlich wären.

Die Vieldeutigkeit des Wortes Idealismus hat übrigens in ethischen Dingen so viel Unheil angerichtet, ja sie hat selbst das praktische Leben so schädlich beeinflußt, daß es höchste Zeit ist, diesen Begriff einmal energisch unter die Lupe zu nehmen. Als Ideal bezeichnet man erstens das vollkommnere Vorbildliche gegenüber der unvollkommenen nach dem Vorbild umzuformenden Gegenwart, zweitens das Unwirkliche, das bloß Gedachte gegenüber dem Wirklichen, dem vom Gedachtwerden Unabhängigen, dem Wirksamen, drittens das Geistige gegenüber dem Materiellen. Man sieht leicht, daß diese Bedeutungen irgendwie zusammenhängen, aber sie decken sich offenbar keineswegs. Wo etwas verbesserungsbedürftiges Gegenwärtiges als Wirklichkeitsbestandteil der zukünftigen Verbesserung als dem noch Unwirklichen gegenübergestellt wird, da erscheint natürlich das Unwirkliche als wertvoller wie das Wirkliche, aber nicht wegen der Differenz im Wirklichkeitscharakter, sondern wegen des Unterschiedes, der zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ziel einer Willenshandlung besteht. Es muß daher zu den größten Verkehrtheiten führen, wenn die Begriffe „Ideal gleich Vollkommen" und „Ideal gleich Unwirklich" identifiziert werden.

Man bezeichnet ferner mit einem gewissen Recht das „Bloßgedachte" als ein Denk- oder Phantasieprodukt, und damit als etwas Geistiges. Aber man darf nicht vergessen, daß auch das Denken etwas „Geistiges" und dabei doch etwas durchaus Wirkliches ist. Die Identifizierung von Geistigkeit und Nichtwirklichkeit ist also ebenfalls vom Übel. Endlich darf auch das unabhängig vom Denken Vorhandene und das Wirksame keineswegs konfundiert werden.

Die Beziehung zwischen den Seiten und Winkeln jedes Dreiecks oder die Verschiedenheit zwischen Grün und Rot ist jedenfalls unabhängig vom Denken vorhanden, aber gewiß keine wirkende Ursache irgendwelcher Vorgänge.

Wir wollen nun unter dem Idealen gar nichts anderes mehr verstehen als das Unwirksame, mag es sich nun um unwirksame Seiten oder Bestandteile der Wirklichkeit oder um das Ganze einer imaginären Welt handeln. Gemeint sein soll aber nur das seiner Natur nach Unwirksame, nicht das zufällig noch nicht Verwirklichte und deshalb auch noch nicht Wirkungsfähige. Wenn jemand also beispielsweise nach einer chemischen Verbindung sucht, die noch nicht vorhanden ist, die aber sehr wirksam sein wird, wenn man sie erst gefunden hat, so sagen wir nicht, der Betreffende strebe nach etwas Idealem. Wenn es ihm dagegen nur um die Vorstellung einer solchen Verbindung zu tun ist, so ist das Ziel seines Wollens etwas Ideales. Es könnte nun freilich scheinen, als müsse uns die Durchführung unserer Begriffsbestimmung in die schwierigsten metaphysischen Untersuchungen über Wirkungsfähigkeit und Unwirksamkeit, über psychische und physische Kausalität verwickeln. Das würde auch tatsächlich der Fall sein, wenn wir das Gebiet des Idealen in vollem Umfang durchforschen und nicht in der Hauptsache nur ein Verständnis der Idealwerte gewinnen wollten.

Dabei lassen wir die Frage der psychischen Kausalität ganz beiseite. Mag ein psychischer Prozeß, oder der stets damit verknüpfte physische das eigentliche kausale Agens sein, wir meinen mit der Bezeichnung des Psychischen beide zusammen und sprechen demgemäß von der Wirksamkeit bestimmter Gedanken, Weltanschauungen usw., wenn dieselben

außer dem an sie geknüpften Gefühl, das ja auch bei den Idealwerten nicht fehlt, irgendwelche bedeutsameren Folgen haben. Solche Gedanken mit wertvollen Wirkungen, solche Ideen, wie man die wirksamen Gedanken mit Vorliebe nennt, sind dann nach unserer Auffassung Wirkungswerte oder Realwerte. Sind sie eingewurzelt in einer Persönlichkeit und stehen sie derselben jederzeit zur Verfügung, wobei wir allerdings nicht mehr von Gedanken, sondern von Dispositionen zu solchen zu sprechen haben, dann sind sie sogar Dauerwerte. Auch persönliche, politische und soziale Verhältnisse, die nicht bloß Objekte zum „Drandenken“ und zum „Sichdranbegeistern“, sondern lebenbeeinflussende Faktoren sind, müssen nach unserer Auffassung als Realwerte und als Dauerwerte betrachtet werden.

Eine gefühlsstarke Idee nennt man ein Ideal[2]), und wir haben uns bereits diesem Sprachgebrauch angeschlossen. Ein Ideal kann aber sehr wohl etwas Wirksames in dem eben bestimmten Sinne sein. Hat ein Ideal wertvolle Wirkungen, abgesehen von dem stets damit einhergehenden Gefühl, dann ist es kein Idealwert, sondern ein Realwert. Das klingt paradox und ist doch nur die notwendige Konsequenz eines inkonsequenten Sprachgebrauchs. Aber trotz der Erkenntnis der Diskrepanz zwischen den Begriffen des Idealen nud des Ideals wird man gut daran tun, dem letzteren Wort seine Bedeutung zu lassen.

Dabei entsteht freilich ein Dilemma bezüglich des Wortes Idealismus.[3]) Unter dem Idealismus versteht man nämlich einerseits den Gegensatz des Realismus, also der mit Realwerten irgendwie zusammenhängenden Gesinnungsrichtung, andererseits den Besitz von Idealen. Da sich die beiden Bedeutungen keineswegs decken, so müssen wir zwischen ihnen

wählen. Der Ausfall unserer Wahl kann nach dem bereits Gesagten wohl nicht zweifelhaft sein. Aber die Nebenbedeutung, die der Begriff des Idealismus nun einmal besitzt, und die sich durch eine Definition zwar logisch, aber nicht so leicht psychologisch beseitigen läßt, ist und bleibt ein störendes Moment. Glücklicherweise kann der größte Teil dessen, was man im gewöhnlichen Leben Idealismus im Sinn der von uns abgelehnten Bedeutung nennt, unserm Begriff des Idealismus ohne allzugroße Gewaltsamkeit subsumiert werden; denn wer so zufrieden ist mit dem bloßen Besitz irgendwelcher Ideale, wer sich so wenig bemüht, dieselben in seinem Leben wirksam werden zu lassen oder sie objektiv zu verwirklichen, wie die Mehrzahl der landläufigen „Idealisten", der ist vom Idealismus in unserem Sinn nicht sehr weit entfernt.

Nach diesen Bestimmungen der Begriffe des Idealen, des Ideals und des Idealismus sind wir nun in der Lage, die Veränderung, die der jugendliche Idealismus normalerweise bei zunehmendem Alter des Menschen erfährt, richtig zu verstehen. Betrachten wir als Beispiel die Forderungen der Ehre, wie sie im allgemeinen von der Jugend und vom reiferen Alter aufgefaßt werden! Dem oberflächlichen Beobachter könnte es scheinen, als werde der Grundsatz: Die Ehre über alles! nur von der Jugend oder vielleicht gar nur von einem kleinen Bruchteil der männlichen Jugend anerkannt. Aber wenn man genauer zusieht, so erkennt man leicht, daß die Gebote der Ehre für den Durchschnitt der Menschen ohne Unterschied des Alters oder Geschlechts die obersten Normen darstellen. Man braucht nur an die Bedeutung der Ehrenstrafen oder an die Opfer zu denken, die in den weitesten Kreisen der Gesellschaft den „Repräsenta-

tionspflichten" gebracht werden, so wird man das unbedenklich zugeben.

Aber wenn wir behaupten, daß die Forderungen der Ehre für Arm und Reich, Mann und Weib, Jung und Alt in gleicher Weise eminente Bedeutsamkeit besitzen, so leugnen wir damit nicht, daß die Auffassung derselben bei den verschiedenen Gesellschaftsschichten, den beiden Geschlechtern und den einzelnen Lebensaltern eine durchaus verschiedene ist. Die Differenz dieser Auffassung beim jüngeren und beim älteren Menschen soll uns ja gerade den Gegensatz des Idealismus und des Realismus veranschaulichen. Fassen wir hauptsächlich das Verhalten der männlichen Mitglieder der obersten Gesellschaftsklassen ins Auge! Der Jüngling von guter Familie betrachtet im allgemeinen seine Ehre als einen Augenblickswert. Er erlebt starke Wertgefühle beim Gedanken an ihre Verteidigung, starke negative Gefühle beim Gedanken an ihren Verlust. Aber er scheint vollständig in dem Glauben befangen zu sein, daß ihm diese Ehre immer aufs neue von anderen Menschen gegeben und auch vorenthalten werden kann. Die Menschen oder wenigstens seine Standesgenossen zu zwingen, ihm die Ehre zu geben oder die ihm verweigerte zu erobern, das wird zum obersten Grundsatz seines Verhaltens. Und er schätzt auch die andern danach ein, ob sie diesen Grundsatz als leitendes Prinzip anerkennen oder nicht. Dabei fühlt er sich im landläufigen Sinn des Wortes als Idealist und ist auch nach unserer Terminologie als solcher zu bezeichnen. Der Mann, der den oberen Gesellschaftsklassen angehört, hält an dem Ideal der Ehre, für das sich der Jüngling begeisterte, ebenfalls fest. Aber obwohl er den Feindseligkeiten des Lebens in höherem Maße ausgesetzt ist als der Jüngling, findet er viel weniger

häufig Grund, seine Ehre für gefährdet zu halten. Ist das die Folge einer betrüblichen Abstumpfung des Ehrgefühls? Oder kommt es daher, daß dem Mann andere Werte, Weib und Kind, Titel und Würden zu eigen werden, die er höher schätzt als seine Ehre? Es mag gelegentlich da dieses und dort jenes der Fall sein. Aber im allgemeinen überwiegt das Ehrgefühl doch auch beim Mann alles andere. Nur ist die Ehre, der er jedes Opfer zu bringen bereit ist, oder für die er jedes Opfer von sich und anderen fordert, eine andere geworden, als die des Jünglings war. Sie ist ein fester, wohlerworbener Besitz, etwas, was ihm nicht beliebig gegeben und vorenthalten werden kann. Anerkennung derselben kann von andern gefordert werden, und wenn sie grundlos verweigert wird, so bedeutet das eine Beeinträchtigung des andern und nicht des Ehrenmannes. Das Wesen der Mannesehre besteht nicht in dem vorübergehenden Verhalten anderer Leute, sondern in der dauernden Meinung, die bestimmte Personen im Verkehr mit dem betreffenden Mann an den Tag legen. Wer nichts von ihm weiß oder zu wissen glaubt, der ist für seine Ehre positiv und negativ bedeutungslos.

Andererseits ist das ernstliche Bemühen des rechten Mannes darauf gerichtet, ein Bild seiner eigenen Persönlichkeit, so wie sie ist und sein will, in denjenigen zu gestalten, an deren Meinung ihm etwas gelegen ist. So wie er alles unterläßt, was dieses Bild zu stören geeignet sein könnte und alles tut, was ihm förderlich ist, so duldet er auch von anderen keine Herabsetzung desselben. Erbitterter und rücksichtsloser und mit radikalerer Vernachlässigung sonstiger Interessen führt der Mann den Kampf um seine Ehre, wo diese wirklich gefährdet ist, und nachhaltiger und gründlicher verachtet er denjenigen,

der dieses hohe Gut preisgibt. Aber wie jeder Wirkungs- und Dauerwert eine gewisse Stabilität besitzt, so daß er nicht ganz unversehens verloren gehen kann, so ist auch die Mannesehre, die wir ihrem ganzen Charakter nach als einen Wirkungs- und Dauerwert bezeichnen dürfen, etwas, was nur durch Handlungen von einer gewissen Tragweite beeinflußt werden kann. Daraus erklärt sich die geringere Empfindlichkeit ihres Trägers und seine geringere Geneigtheit zu „Ehrenhändeln", die ihn neben anderen mit der Schätzung von Dauerwerten zusammenhängenden Zügen dem jugendlichen „Idealisten" als „Philister" erscheinen läßt.

Die Verketzerung ist übrigens nicht nur einseitig. Wer erst auf dem Standpunkt des Realismus angekommen ist und sich nicht eines gewissen Humors erfreut, dem erscheint die Schätzung der Augenblickswerte bei der Jugend vielleicht noch verwerflicher als dieser die bedächtig aufbauende, mit Dauerwerten rechnende und so gar nicht selbstvergessene Art des reiferen Alters. In dieser gegenseitigen Einschätzung prägt sich eben das aus, was wir Realismus und Idealismus nennen; denn diese Wörter sollen ja, wie zum Schluß nochmals betont sei, Richtungen der sittlichen Beurteilung, nicht der primären Interessen bezeichnen.

c) Die im Lauf des Individuallebens hervortretenden Veränderungen des sittlichen Wollens und Handelns.

Nachdem oben gezeigt worden ist, wie aus einer instabilen Gesinnung ein fester Charakter sich entwickeln kann, bedarf es wohl keines besonderen Nachweises mehr dafür, daß auch der sittliche Charakter, wenn er überhaupt entsteht, für seine Gestaltung Zeit braucht. Man wird kaum behaupten

dürfen, die durchschnittliche, im Lauf des Individuallebens hervortretende Veränderung des sittlichen Wollens und Handelns lasse sich kurz charakterisieren durch den Begriff: Entfaltung eines sittlichen Charakters; denn die wenigsten Menschen erreichen dieses Ziel. Nur die Verwechslung des sittlichen Charakters mit dem sittlich gebilligten, mit dem guten Charakter kann zu gegenteiliger Meinung Anlaß geben. Wer die verschiedenen Begriffe sorgfältig auseinanderhält, der sieht leicht, daß die Mehrzahl der Menschen, auch wenn sie Gemütsbestimmtheit und Charakter gewonnen haben, oder gerade dann, wenn dies der Fall ist, am stärksten durch außersittliche, ob zwar vielleicht sittlich gebilligte Motive in ihrem Handeln bestimmt werden. Die Motivationskraft der sittlichen Motive beim *Durchschnitt* der Menschen ist in der Jugend am größten, weshalb der Kampf gegen schlechte Gewohnheiten, gegen verkehrte Richtungen des Willens nur in diesem Lebensalter eine gewisse Aussicht auf Erfolg hat.

Trotzdem erlebt der jugendliche Mensch mehr sittliche Konflikte, kommt er häufiger in die Lage, zu tun, was er nicht billigt, als der ältere. Das beruht aber nicht auf der geringeren Stärke, sondern auf der besonderen Richtung der sittlichen Motive. In der Jugend besteht, wie wir gesehen haben, noch nicht die Harmonie zwischen den primären Interessen und den sekundären sittlichen Wertschätzungen, die sich im späteren Alter ausbildet. Je älter der Mensch wird, desto mehr neigt er dazu, seine Gemütsbestimmtheit und seinen Charakter recht und gut zu finden. Die sittlichen Wertschätzungen passen sich an die primären Interessen und Motive an. So entsteht leicht der Eindruck, als ob sittlich motiviert sei, was tatsächlich aus ganz anderer Quelle fließt.

Bei denjenigen Individuen, die in ihrer Jugend primäre Interessen und Motive nach einem sittlichen Ideal umgeformt haben, kann allerdings auch all das Wollen und Handeln, das später unter der Nachwirkung dieser Umformung sich vollzieht, in gewissem Sinn als ein sittliches bezeichnet werden. Je mehr ihnen das ursprünglich sittliche Wollen zur zweiten Natur geworden ist, desto mehr haben sie schließlich Anspruch darauf, sittliche Charaktere zu heißen. Aber im einzelnen Fall wird es schwer oder unmöglich sein, zu entscheiden, welche Willensrichtungen natürlich und welche unter dem Einfluß sittlicher Energie erwachsen sind. Wenn man daher nicht jede schöne Seele als sittlichen Charakter betrachten will, so wird man gut tun, von sittlichem Wollen und Handeln nur da zu sprechen, wo sittliche Gedanken und Gefühle unter den das Verhalten determinierenden Faktoren ausgesprochen hervortreten, und sittlichen Charakter nur da zu suchen, wo wirklich sittliche Motive nicht bloß einmal prävaliert haben, sondern noch prävalieren.

Derjenige sittliche Gesinnungstypus, der hienach am meisten geeignet ist, als sittlicher Charakter hervorzutreten, ist offenbar der des Rigoristen. Wer sittliches Interesse nicht nur besitzt in Form der Bewertung irgendwelcher primärer Interessen und Motive, sondern als Interesse an der Sittlichkeit selbst, wer in der sittlichen, nicht bloß in der guten Gesinnung den Hauptwert des Menschen erblickt, wie Kant, der klassische Vertreter des Rigorismus, bei dem wird das sittliche Interesse leicht zum Hauptinteresse seines Lebens. Da nun der Rigorismus, wie wir gesehen haben, mehr im höheren Lebensalter hervortritt, so begreift man, daß der sittliche Charakter nicht nur als Charakter, sondern auch als be-

sondere Form sittlicher Willensrichtung eine mehr bei älteren Menschen zu beobachtende Erscheinung ist.

Der sittliche Charakter handelt überwiegend aus sittlichen Motiven, aber die Richtung seines Handelns ist durch den Begriff der Sittlichkeit ganz und gar nicht bestimmt. Was er tut, weil er es gut findet, hängt davon ab, was er gut findet. In bezug auf die Richtung des Gutfindens, der ursprünglichen sittlichen Bewertung, die vorhanden sein muß, wenn sie Gegenstand eines weiteren sittlichen Interesses werden soll, kurz, in bezug auf die sittliche Gesinnung erster Ordnung kann der Rigorist irgendeinem der von uns unterschiedenen Typen mit Ausnahme eben des rigoristischen zugehören. Dabei sieht man aber leicht, daß gewisse dieser Gesinnungsrichtungen erster Ordnung gefährlich sind für den Bestand des sittlichen Charakters. Wer beispielsweise Hedonist und Rigorist sein wollte, wer „aus Prinzip" darauf ausginge, sich möglichst viel angenehme Empfindungen zu verschaffen und sich stets durch die wirksamsten Reize bestimmen zu lassen, der würde bald merken, daß sein Prinzip zur Motivation seines Verhaltens ganz überflüssig ist, indem er ganz das Gleiche auch ohne „Prinzip" tun könnte. Ganz allgemein kann man sagen: Je stärker ein primäres Interesse motivierend wirkt, desto überflüssiger ist ein in derselben Richtung wirkendes sittliches Motiv, und desto mehr wird ein solches, wie alles im Seelenleben Überflüssige, wenn es überhaupt auftritt, schleunigst wieder verschwinden. Nun sind aber die primären Interessen um so stärker motivierend wirksam, je einseitiger sie entwickelt sind, und die Schätzungen von Augenblickswerten sind wirksamer als die Schätzungen von Dauerwerten. Die harmonistische und realistische „Gesinnung erster Ordnung" (bereits sittlicher Art, nicht zu verwechseln

mit der primären Interessenrichtung) in Verbindung mit dem Rigorismus ist also der geeignetste Boden für die Entwicklung des sittlichen Charakters. Darin liegt, in Verbindung mit dem früher Gesagten, der dritte Grund dafür, daß der Mensch sich im höheren Alter in der Richtung des sittlichen Charakters entwickeln kann.

d) Sittliche Individualveränderung und Vervollkommnung. Sittliche Erziehung.

Um kritisch zu entscheiden, ob die im Vorstehenden betrachteten Veränderungen der primären Gesinnung, der sittlichen Beurteilung und des sittlichen Wollens und Handelns, wie sie auf Grund der normalen Entwicklung des Individuallebens stattfinden oder doch stattfinden können, eine Vervollkommnung bedeuten, müßten wir zunächst das Wertproblem der Sittlichkeit lösen. Das soll jedoch erst im übernächsten Kapitel geschehen. Einstweilen ist allzugroßer Widerspruch wohl nicht zu befürchten, wenn wir, das Ergebnis dieser Wertuntersuchung vorwegnehmend, behaupten, daß die Veränderung von der instabilen Gesinnung zur Gemütsbestimmtheit und zum Charakter, von der Einseitigkeit zur Harmonie der Interessen, vom Augenblicksmenschen zum Zukunftsmenschen, von der sittlichen Unklarheit zur sittlichen Klarheit, von der einseitig ausgebildeten zur harmonistischen Sittlichkeit, vom sittlichen Idealismus zum sittlichen Realismus, vom Naturalismus zum Rigorismus und von der sittlichen Bildsamkeit zur sittlichen Charakterstärke einen Fortschritt bedeutet, von dem man nur wünschen kann, daß er in jedem Menschenleben möglichst frühzeitig sich vollziehe.

Dieser Wunsch ist das leitende Prinzip bei der sittlichen Erziehung. Er bestimmt das Ziel derselben.[4])

Somit fragt es sich bloß noch, welche Mittel anzuwenden sind, um das Ziel zu erreichen. Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich leicht, wenn wir bedenken, daß die Mittel der sittlichen Erziehung nichts anderes sein können als die willkürlich herbeigeführten und zu möglichst ausgiebiger Wirksamkeit gebrachten Bedingungen der sittlichen Entwicklung, die wir bereits kennen gelernt haben.

Vor allem gilt es, den Zögling für die verschiedenen Arten der Dauerwerte zu interessieren. „Ausbildung eines vielseitigen gleichschwebenden Interesses" hat Herbart dieses Fundament sittlicher Erziehung genannt.[5]) Dabei handelt es sich zunächst um die Entwicklung der Erkenntnis der betreffenden Werte. Dieselbe setzt die Kenntnis von Kausalzusammenhängen voraus; denn zwischen jedem Dauerwert und den Gefühlseffekten, in denen sein ursprünglicher Wert begründet ist, liegen gewisse Mittelglieder, die man kennen muß, um den Wertcharakter des Dauerwertes zu erfassen. Die Schätzung des Geldbesitzes beispielsweise ist gebunden an ein Wissen um die Macht des Geldes. Dieses Wissen ist noch nicht die Schätzung. Man kann ein ganz klares Bewußtsein davon haben, daß Ehre, Unabhängigkeit, die Möglichkeit, Leid zu lindern und Freude zu machen, der Erwerb von Bildungs- und Genußmitteln, die Erleichterung bedeutender Leistungen zu den Wirkungen des Reichtums gehören. Wenn man diese Dinge selbst nicht schätzt, so wird man auch nicht zu einer Wertschätzung ihrer Bedingung gelangen. Aber man kann diese Dinge schätzen, und die meisten Menschen haben für das eine oder das andere davon eine ganz ausgesprochene Schätzung, ohne zu einer entsprechenden Würdigung des Reichtums zu kommen, weil der kausale Zusammenhang nicht durchschaut wird. Man

kann freilich den Reichtum auch so schätzen, wie die Masse das tut, ohne rechte Erkenntnis seines Wirkungswertcharakters, auf Grund einer gedankenlosen Gewöhnung.

Aber das tritt vielleicht an einem andern Beispiel deutlicher hervor. Die Begeisterung fürs Vaterland gehört sicher noch mehr als der Wunsch, reich zu sein, bei vielen Menschen zu den erkenntnisfreien Wertschätzungen. Das Vaterland kann aber sehr wohl ebenso wie der Reichtum als Wirkungs- und Dauerwert gewürdigt werden. Wenn wir nun die Erkenntnis des Wirkungswertcharakters als die Grundlage der Schätzung von Dauerwerten fordern, so unterschätzen wir die Bedeutung der suggestiven Begeisterung bei der Ausbildung von Interessen keineswegs. Der nüchterne Rationalismus oder Intellektualismus[6]) ist in der sittlichen Erziehung vielleicht ebenso verkehrt wie die gedankenlose Schwärmerei. Wenn oben betont wurde, daß die Ausbildung des Interesses an Dauerwerten zunächst durch Entwicklung der Erkenntnis geschehen müsse, so wies diese Forderung bereits auf ihre Ergänzung hin. Jeder Wirkungswert, der eine richtunggebende Rolle im menschlichen Seelenleben spielen soll, muß zum Eigenwert in dem Sinn werden, daß der bloße Gedanke daran lebhafte Wertgefühle auslöst. Den Mechanismus des Entstehens dieser Wertgefühle haben wir ja an dem Beispiel der sittlichen Gefühle ziemlich eingehend betrachtet. Wir haben hingewiesen auf die Bedeutung der „Reaktionsbestandteile" für die Gefühlserregung, auf die assoziative Übertragung dieser Reaktionsbestandteile durch den Zusammenhang der Werterfahrungen, auf die Wichtigkeit der Einfühlung und der Nachahmung. Verknüpfung dessen, wofür das Interesse gewonnen werden soll, mit dem, wofür es schon

vorhanden ist; Darbietung wertvoller „Gesinnungsstoffe“ durch sorgfältige Auswahl der Lektüre und temperamentvoller Ausdruck der beim Zögling zu erzeugenden Gesinnung durch den Erzieher, Hinlenkung der Aufmerksamkeit des Zöglings auf die Wertgedanken, für die er sich begeistern soll, unter Berücksichtigung der Bedingungen, von denen einerseits die Klarheit, andererseits die Lebhaftigkeit der Bewußtseinsinhalte abhängt, und Bereitstellung dieser Gedanken zu beständiger Verfügung unter Berücksichtigung der Reproduktionsgesetze, das sind neben der oben geforderten Vermittlung der Erkenntnis der Kausalität der Wirkungswerte die wichtigsten Mittel zur Ausbildung des Interesses an Dauerwerten.

Wo dieses Interesse vielseitig gebildet wird, da finden einseitige Leidenschaften keine günstigen Entstehungsbedingungen. Leidenschaften an sich sind durchaus nichts sittlich Minderwertiges. Es gibt gute und schlechte Leidenschaften, je nach den Gegenständen, auf die sie sich beziehen. Die schlechten können, so behauptet man vielfach, nur durch andere, schlechte oder gute bekämpft werden. Dagegen wird von Menschenkennern betont, derselbe Effekt lasse sich auch durch vernünftiges Denken erreichen.[7]) Wenn man aber genauer zusieht, was mit diesem vernünftigen Denken gemeint ist, so findet man, daß es in Wertüberlegungen besteht und Wertschätzungen voraussetzt. Nun ist eine Leidenschaft nichts anderes als eine besonders heftige Wertschätzung. Die Gedanken oder Vorstellungen, die ihr zugrunde liegen, mit den von ihnen ausgelösten physischen und psychischen Reaktionen dominieren im Bewußtsein, so lange kein anderer Bewußtseinsinhalt durch seine eigene Beschaffenheit oder durch die Unterstützung, die er findet, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen

imstande ist. Diejenigen nun, die solche Ablenkung zu bewirken vermögen, sind die eingewurzelten Interessen, die dann unfehlbar in das durch eine Leidenschaft bestimmte psychische Geschehen eingreifen, wenn sie assoziativ oder noch besser durch eine im Bewußtsein erfaßte, durch eine „innere" Einheitsbeziehung mit dem Gegenstand der Leidenschaft oder mit dieser selbst zusammenhängen. Ob sie dabei mehr mit Affektcharakter oder mehr als Determinanten von Wertüberlegungen sich geltend machen, kommt für den Mechanismus ihrer Wirksamkeit wenig in Betracht.

Vollkommen verständlich wird übrigens der Gegensatz des mehr „affektiven" und des mehr „rationalen" Verfahrens der Bekämpfung einseitiger Leidenschaften erst dann, wenn man bedenkt, daß die Interessen selbst bald mehr auf emotionaler, bald mehr auf intellektueller Basis sich entwickeln. Ein körperlicher Schmerz z. B. hat die Fähigkeit, unsere Aufmerksamkeit zu absorbieren (worin das Charakteristikum des Interesses besteht) deshalb, weil er seiner Natur nach geeignet ist, starke Gefühle auszulösen. Ein Gedanke, mit dem wir uns häufig beschäftigt haben, besitzt dieselbe Eigenschaft auf Grund der mannigfaltigen Assoziationen, in die er bei den verschiedenen Gelegenheiten seines Auftretens geraten ist, auf Grund der Begünstigung, die jedem schon einmal dagewesenen Bewußtseinsinhalt durch das Zusammenwirken seiner Reproduktionsgrundlagen und der Veranlassungen seines Neuentstehens gegenüber dem zum erstenmal vorkommenden Inhalt zuteil wird, kurz auf Grund von Bedingungen, die mit einer natürlichen Eignung zur Gefühlserregung nichts zu tun haben. Wo ein Interesse dieser letzteren Art entsteht, da entwickelt sich schließlich auch eine Wertschätzung für den Gegenstand desselben. Aber die Fähigkeit,

Gefühle zu erregen, ist hier gewissermaßen sekundär, während sie bei den Interessen am „Sensationellen“, wie wir das seiner Natur nach zur Gefühlserregung geeignete kurz nennen wollen, etwas Primäres bedeutet. Dieser Unterschied in der Entstehung der Fähigkeit, Gefühle anzuregen, macht sich auch im Charakter der Gefühle selbst noch einigermaßen bemerkbar, indem diejenigen, die durch das Sensationelle ausgelöst werden, mehr akuten, die anderen mehr chronischen Verlauf aufweisen. Es ist daher kein Wunder, wenn die ersteren mehr auffallen, die letzteren leichter übersehen werden. Derjenige Mensch, in dessen Leben jene dominieren, macht daher den Eindruck einer mehr affektiven Natur, während im andern Fall der Anschein eines überwiegend vernünftigen, rationalen, gemütsruhigen Verhaltens entsteht.

Das Interesse am Sensationellen ist nun, wie man leicht sieht, auf eine kleine Anzahl von Objekten beschränkt. Vielseitiges Interesse kann daher in einem Menschen nur entwickelt werden, wenn man dasjenige Interesse, das wir kurz das „rationale“ nennen wollen, ebenfalls ausbildet. Hieraus und aus der gegenseitigen Bindung der Leidenschaften erklärt es sich, daß eine harmonische Natur, ein Individuum mit vielseitig gerichtetem Interesse stets den Eindruck einer gemütsruhigen Persönlichkeit macht, was schon im Altertum, bei den harmonieliebenden Griechen, Veranlassung gab, den affektfreien „Weisen“ als sittliches Ideal zu proklamieren. Damit dürfte die Bedeutung der Interessenbildung als Grundlage der sittlichen Erziehung, die Herbart bereits mit so glücklichem Takt erkannt und für die Praxis erschlossen hat, auch vom Standpunkt der modernen Psychologie aus genügend begründet erscheinen. Um keinerlei Unklarheit bestehen zu lassen, wollen wir noch kurz

die verschiedenen Bedeutungen, die das vieldeutige Wort Interesse besitzt, und den Zusammenhang dieser Bedeutungen hervorheben.

Man sagt: Ich habe Interesse für etwas und etwas hat Interesse für mich. Wenn wir bisher von Interesse sprachen, so meinten wir in der Regel diejenige Eigentümlichkeit eines Bewußtseinsinhalts, von der es abhängt, daß unsere Aufmerksamkeit oder unsere Wertschätzung sich dem in diesem Bewußtseinsinhalt erfaßten Gegenstand zuwendet. „Ich habe Interesse" heißt hienach: Für mich gibt es solche Gegenstände. „Ein Gegenstand hat für mich Interesse" bedeutet: Er hat die Eigenschaft, meine Aufmerksamkeit zu fesseln oder meine Wertschätzung zu genießen. Was meine Aufmerksamkeit fesselt, kann primär Gegenstand meiner Wertschätzung sein, und was ich wertschätze, kann primär meine Aufmerksamkeit fesseln. So erklärt sich die Doppeldeutigkeit von Interesse gleich Wertschätzungs- und von Interesse gleich Aufmerksamkeitsgrundlage. Von all diesen Bedeutungen des Wortes Interesse können wir keine entbehren. Mißverständnisse sind im allgemeinen durch den Zusammenhang ausgeschlossen, wenn man sich über den verschiedenen Sinn der einzelnen Wendungen erst klar geworden ist.

Mit der vielseitigen Interessenbildung ist aber die Aufgabe der sittlichen Erziehung nur halb erfüllt, selbst wenn man bei solcher Bildung nicht nur die primären, sondern auch die sittlichen Interessen genügend berücksichtigt. Daß diese letzteren im Sinn einer harmonistischen, realistischen und rigoristischen Sittlichkeit gestaltet werden sollen, folgt aus unserer Bestimmung des Ziels der sittlichen Bildung ohne weiteres, und über die dabei anzuwendenden Mittel ist dem oben Gesagten nichts hinzuzufügen.

Der zweite wichtige Teil der Aufgabe, welche die sittliche Erziehung zu erfüllen hat, besteht in der Gewöhnung an selbständiges Handeln, insbesondere an ein Handeln aus sittlichen Motiven, jedenfalls aber an ein Handeln aus guten Motiven. Assoziationen bilden sich nur zwischen denjenigen Gehirnregionen, deren Funktionen gleichzeitig sich abspielen. Tritt der Gedanke an eine Handlung oder ein anderes Motiv auf, ohne daß die Ausführung der betreffenden Handlung zustande kommt, so wird nicht nur die Assoziation zwischen den motivierenden und den exekutierenden Prozessen im Zentralorgan nicht gefestigt, sondern es bildet sich geradezu eine schädliche Assoziation zwischen den motivierenden und denjenigen sich daran anschließenden Prozessen, die statt der Ausführung der Handlung eintreten. Betrachten wir einen bestimmten Fall! Der Anblick fremden Leides sei das Motiv, das zu einer mitleidigen Handlung bestimmen könnte. Käme die betreffende Handlung zustande, würden also die zur Ausführung nötigen nervösen Zentren erregt, so würde sich die Assoziation zwischen ihnen und den am Auftreten des Motivs beteiligten Regionen festigen. Eben dadurch würde eine spätere Ausführung der betreffenden Handlung erleichtert werden. Nun geschehe jedoch nichts von alledem. An Stelle der wirklichen Aktion trete der Gedanke an die Möglichkeit derselben und an diesen schließe sich ein weiterer Gedanke an, etwa die Überlegung, daß man so, wie man gern möchte, doch nicht helfen könne usw. Je öfter der Abfluß des psychischen Geschehens sich in dieser Weise vollzieht, desto sicherer wird er auch in Zukunft so stattfinden. Das Unterlassen einer guten Handlung bei einem Anlaß, wo sie ausgeführt werden könnte und sollte, bedeutet also weit mehr als bloß

eine versäumte Gelegenheit, und ein bestimmter Charakter wird nur durch Taten, nicht durch Tatenträume erworben.

Dagegen wendet man vielleicht ein, daß mancher große Mann in der Jugend mit sehnsuchtsvoller Phantasie- und Gedankentätigkeit sich auf seine spätere kraftvolle Wirksamkeit vorbereitet hat. Aber daraus darf man nur den Schluß ziehen, daß Handlungen, deren Zeit noch nicht gekommen ist, und die eine bedeutende gedankliche Vorarbeit erfordern, durch eben diese Vorarbeit günstig beeinflußt werden können. Wer in der Erwartung eines Tuns lebt, für welches die Gelegenheit erst kommen soll, der schwächt seine Kraft nicht wie derjenige, der die Gelegenheit vorübergehen läßt. Er gewinnt aber die nötige Kraft auch nicht durch die bloße Erwartung. Er muß die Partialhandlungen, aus denen sich das erwartete Tun zusammensetzen wird, fleißig üben, er muß tätig sein, soweit er kann, damit seine Leistungsfähigkeit im entscheidenden Augenblick nicht versagt.

Handeln ist das Prinzip der Charakterbildung. Dieser Satz Herbarts ist bei ihm selbst und noch mehr bei seiner Schule allzusehr in den Hintergrund gedrängt worden durch die Betonung des erziehenden Unterrichts.[8]) Nur wo neben der Wichtigkeit der Interessenbildung die Bedeutung der Gewöhnung ans Handeln in vollem Umfang erkannt wird, bleibt die sittliche Erziehung vor Einseitigkeit und Unfruchtbarkeit bewahrt.

Aber setzt die Möglichkeit zu handeln die Wirksamkeit von Motiven nicht schon voraus? Sollte die erste Aufgabe der Charakterbildung nicht darin bestehen, Motive als solche zu schaffen? In gewissem Sinn allerdings. Aber das Wichtigste besorgt in dieser Hinsicht die Natur. Sie verschafft den verschiedenen

Empfindungen, den Bewegungs- und den Effektvorstellungen ihre Motivationskraft, und die Erziehung kann die bereits vorhandenen Motive für ihre Zwecke verwenden. Wenn allerdings jedes gute Motiv an sich bereits die nötige Motivationskraft besäße, so wäre die sittliche Erziehung ein sehr leichtes und ein ziemlich überflüssiges Geschäft. Das ist aber nicht der Fall. Die natürlichen Motive sind teils gut, teils schlecht, und es ist Aufgabe der Erziehung, dem Guten zum Sieg zu verhelfen. Das geschieht durch eine geeignete Kombination der Motive. Zur Unterstützung eines guten Motivs, das eine Handlung herbeiführen soll, werden andere wirksame Motive herangezogen, bis es den vereinigten Kräften gelingt, das Tun zu bestimmen. Einem schlechten Motiv, das eine Handlung, die unterlassen werden sollte, auszulösen im Begriffe steht, werden Gegenmotive beigesellt, die hemmend wirken. So werden beispielsweise die Motive der Liebe und des Hasses in ihrer Wirksamkeit reguliert durch Verknüpfung mit den Regungen von Hoffnung und Furcht.

In bezug auf die Auswahl der unterstützenden und hemmenden Motive gehen die Meinungen ziemlich auseinander. Einer weitgehenden Skrupellosigkeit hinsichtlich der sittlichen Qualität dieser Hilfsmotive steht als Extrem eine ängstliche Gewissenhaftigkeit gegenüber, die nur gute Motive zur Hilfeleistung heranziehen möchte. Um z. B. den Zögling zu einer Handlung der Nächstenliebe zu bewegen, appelliert der eine an die natürliche Selbstsucht, indem er Belohnungen verspricht usw. Der andere ruft das Mitleid wach, fordert die betreffende Handlung im Namen der Ehre, der Gerechtigkeit usw. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das letztere Verfahren an und für sich vorzuziehen ist, wenn es zum Ziel

führt. Das ist nur leider häufig nicht der Fall. Die Instinkte der Selbsterhaltung, die zum großen Teil sittlich indifferente oder gar sittlich minderwertige Regungen darstellen, sind beim Kind meist wesentlich stärker als die edleren Bestimmungsgründe. Wofern nun die Aufmerksamkeit auf das gute Motiv, das die Handlung eigentlich bestimmen sollte, nachdrücklich genug gelenkt wird, bedeutet es keine allzugroße Gefahr, wenn die Hilfsmotive geringeren sittlichen Wert besitzen, vorausgesetzt, daß sie genügend variiert werden, um nicht ihrerseits allzufeste Wurzel zu schlagen. Jedenfalls ist es besser, wenn der Mensch durch sittlich indifferente Motive bestimmt wird, einem guten Motiv Folge zu geben und sich dadurch an das gute Handeln gewöhnt, als wenn er lauter sittlich wertvolle Motive besitzt, die zu schwach sind und ihn zu ernsthaftem Handeln nicht kommen lassen.

Die Bedeutung des Handelns für die Charakterbildung muß übrigens auch nach der negativen Seite genügend berücksichtigt werden. So nützlich es für die sittliche Bildung ist, wenn der Mensch sich ans gute Handeln gewöhnt, so gefährlich und schädlich ist die Gewöhnung an verkehrtes Tun. Die Behütung vor Fehltritten ist daher eine ebenso wichtige Aufgabe der sittlichen Erziehung wie die Führung zum Guten. Daraus folgt, daß es niemals geradezu schlechte Motive sein dürfen, durch die man den Zögling zu einer wünschenswerten Handlungsweise bestimmt. Denn wenn er sich an das Handeln aus solchen Motiven gewöhnt, so wird ein vorübergehender Vorteil durch einen dauernden Nachteil erkauft; einer mehr oder weniger äußerlichen Korrektheit zu Liebe wird der Kern der Persönlichkeit, der Wille verdorben. In diesem Fall gewinnen die Klagen Berechtigung,

welche die einseitigen Verfechter der „Gesinnungsmoral“ gegen die einseitigen Vorkämpfer der „Gewöhnungsmoral“ erheben, indem sie denselben Veräußerlichung und Herabwürdigung der sittlichen Werte zum Vorwurf machen. Außerdem haben die einen soviel Recht und Unrecht wie die andern. Nur wer beide Einseitigkeiten vermeidet, kann über beide den Stab brechen.



4. Kapitel.

Die sittliche Menschheitsentwicklung.

Die Frage einer sittlichen Menschheitsentwicklung kann ganz analog dem Problem der Individualentwicklung behandelt werden. Eine gewisse Schwierigkeit liegt vor allem in der Deutung des Begriffs Menschheit. Wenn man alle gleichzeitig lebenden Menschen als die Menschheit bezeichnet, dann kann von einer gleichmäßigen sittlichen Entwicklung derselben sicherlich keine Rede sein. Die einzelnen Völkerentwicklungen sind mindestens ebenso verschieden wie die einzelnen Individualentwicklungen. Schwerer wie bei diesen, die wir auf einer bestimmten Kulturstufe, auf derjenigen der modernen zivilisierten Nationen, betrachtet haben und betrachten konnten, läßt sich bei jenen eine typische Durchschnittsentwicklung herausfinden, und ganz unmöglich ist es, eine Kollektiventwicklung zu statuieren. Wir wollen daher als Repräsentanten der Menschheit den jeweils dominierenden Kulturkreis betrachten und einfach die Frage aufwerfen, ob in der Entfaltung und Ablösung dieser Kulturkreise eine sittliche Veränderung mit bestimmter Richtung sich erkennen läßt und ob diese Veränderung als eine Entwicklung im engeren Sinn bezeichnet werden kann.

a) Die in der Kulturgeschichte charakteristisch hervortretenden Veränderungen der primären Gesinnung.

Das biogenetische Grundgesetz besagt, daß jedes Individuum bei seiner Entwicklung aus der Keim-

zelle die Stammesgeschichte kurz rekapituliert. Es fragt sich, ob dieses Gesetz auch für die geistige Entwicklung Gültigkeit besitzt. Wenn das der Fall wäre, so könnte man einfach aus den Evolutionsstufen des Individuallebens auf die entsprechende Sukzession der Kulturstufen zurückschließen. Diejenigen, die an der Gültigkeit des biogenetischen Grundgesetzes für das geistige Leben festhalten, ziehen allerdings in der Regel den umgekehrten Schluß. Sie betonen, daß die Individualentwicklung den Kulturstufen entsprechend verlaufen müsse und verlangen, daß auch die planmäßige Beeinflussung dieser Entwicklung, wie sie in der Erziehung stattfindet, dementsprechend eingerichtet werde. Eine solche unter dem Namen der Kulturstufentheorie bekannt gewordene Auffassung ist nun sicherlich durchaus unhaltbar. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß beispielsweise das Finden einer Wahrheit ganz anders verläuft als das Lernen der bereits gefundenen. Es liegt gar kein Grund vor, warum all die mißlungenen Versuche, die Irrungen und Umwege der geistigen Entwicklung von demjenigen, dem die Resultate derselben vorliegen, rekapituliert werden müßten.

Was die körperliche Entwicklung anlangt, so durchläuft das Individuum die Stufen der Stammesgeschichte vor der Geburt. Dann beginnt die geistige Entfaltung, die aber nun nicht, wie in der Phylogenese, mit tiefgreifenden Veränderungen im Bau des Gehirns zusammengeht. Die Funktion der nervösen Organe bedingt freilich noch gewisse Neubildungen, wie die Entstehung der Markscheiden und der assoziativen Verbindungen, die nicht bereits angeboren sind. Aber im großen und ganzen ist das Gehirn für die höchsten Funktionen gebrauchsfertig, wenn das geistige Leben beginnt. Schon aus diesem Grund

ist es sehr unwahrscheinlich, daß ein Durchlaufen der früheren Kulturstufen seitens des auf einer höheren Stufe geborenen Individuums mit dem biogenetischen Gesetz in Zusammenhang gebracht werden könnte.

Trotzdem besitzt zweifellos das Leben des Kindes mit demjenigen des Urmenschen eine gewisse Ähnlichkeit. Die Furcht, die im Dasein des erwachsenen Kulturmenschen der Gegenwart fast keine Rolle mehr spielt, die Gebundenheit durch Heteronomie, das Regiertwerden durch die Regungen der Sinnlichkeit, die Freude an buntem Tand, das Hingegebensein an den Augenblick, der Naturalismus, die Hypertrophie des Phantasielebens, die natürliche Grausamkeit — das sind lauter dem Kind und dem Wilden gemeinsame Züge. Aber so gewiß diese Verwandtschaft zwischen dem kindlichen Geistesleben und der Urgeschichte der Kultur besteht, so gewiß werden diejenigen Kulturstufen, die zwischen der Urzeit und unserer modernen Kultur liegen, von dem jugendlichen Menschen nicht durchlaufen, wenn er nicht durch sie künstlich hindurchgezwungen wird.

Die Erklärung dieser auf den ersten Blick merkwürdig erscheinenden Tatsache ist im Grunde sehr einfach. Die Entwicklung des geistigen Lebens hängt ab von psychischen Entwicklungsgesetzen und von äußeren Anregungen dieser Entwicklung. Ob die äußeren Anregungen zu höherer Geistesentfaltung fehlen, wie beim Wilden, oder ob sie nicht mit den entsprechenden Reaktionen beantwortet werden können, weil die psychischen Vorbedingungen dieser Reaktionen, die Fundamente des Seelenlebens, erst erworben werden müssen, wie beim Kind, welches zunächst verständnislos einer bereits fertigen Kulturwelt gegenübersteht, das muß bezüglich des dadurch bewirkten Verhaltens auf das Gleiche hinauskommen.

Ganz allgemein kann man sagen: Der Mensch muß bei seinem Weg auf die Bildungshöhe seiner Zeit diejenigen Stufen durchlaufen, welche die notwendige psychologische Voraussetzung des erstrebten Standpunkts darstellen.

Wenn das moderne Individuum eine Reihe von Kulturstufen überspringen kann, so folgt daraus ohne weiteres, daß dieselben nicht unvermeidliche Durchgangspunkte für die geistige Entwicklung sind. Zu demselben Resultat kann man übrigens auch durch direkte Betrachtung der Kulturkreise gelangen. Aus Anfängen heraus, die vermutlich nicht viel anders waren als die Ursprungszustände anderer Kulturen, entwickelten sich zunächst im Orient diejenigen Triebe menschlichen Geisteslebens, die in der Erzeugung großartiger Religionssysteme zur Blüte gediehen. Daneben gelangten aber auch Wissenschaft und Technik, Kunst und staatliche Ordnung, kurz alle möglichen anderen Zweige der Kultur zu einer teilweise recht bedeutenden Entfaltung. Als dann die orientalischen Kulturkreise einer gewissen senilen Erstarrung anheimfielen, da traten nicht etwa, wie es der Geschichtsphilosoph gern haben möchte, die Völker des Abendlandes die Erbschaft an. Die griechische Kultur hat sich vielmehr größtenteils autochthon entwickelt und die Rezeption der orientalischen Errungenschaften, wie sie durch die Verbreitung des Christentums, durch die Folgen der Kreuzzüge und durch die Annahme von Einflüssen orientalischer Philosophie und Kunst sich vollzog und vollzieht, ist doch eine recht partielle. Auch die griechisch-römische Kultur ist nicht einfach auf die germanischen und romanischen Völker übergegangen, um geradlinig fortgebildet zu werden, wenn sie auch durch Rezeption und Renaissance vollständiger in das moderne Geistesleben aufgenommen

worden ist als irgendeine andere. Fast völlig verloren gegangen ist dagegen das, was die Spanier in Südamerika an alter, hochentwickelter Kultur vorgefunden und zerstört haben. Kurz, ein kontinuierliches Wachstum auch nur der objektiven Errungenschaften menschlicher Geistesarbeit läßt sich sicher nicht konstatieren. Dagegen kann man allerdings behaupten, daß trotz des Untergangs vieler Werte die Gesamtsumme derselben gegenwärtig doch größer ist wie je zuvor, daß also ein, wenn auch diskontinuierliches und durch Perioden nicht nur des Stillstandes, sondern des Rückganges unterbrochenes Wachstum der objektiven Kultur, wenigstens was die Quantität derselben anlangt, zu beobachten sei.

Bezüglich der Qualität wird man nicht einmal soviel zugestehen dürfen. Die Qualität einer Kultur wird bestimmt durch die Zahl und die Intensität der Werte und durch ihr Verhältnis zu der Summe und Intensität der Unwerte. Nun kann man wohl kaum sagen, daß die Kulturgüter unverhältnismäßig schneller gewachsen seien als die ihnen gegenüberstehenden Übel, die teils als Kehrseite der Kulturentwicklung erst entstehen, teils trotz aller auf ihre Reduktion gerichteten Kulturarbeit fortbestehen und sich unter Umständen verschlimmern. Man kann auch nicht behaupten, daß der intensive Wert der Kulturgüter in demselben Maß gewachsen sei wie der Umfang derselben. Man braucht nur die moderne Kunst mit der weit weniger mannigfaltigen, aber teilweise sicherlich bedeutungsvolleren Kunst früherer Zeiten zu vergleichen, um ein Beispiel zu haben für das, was hier gemeint ist.

Aber selbst wenn man einen Fortschritt der Kultur nicht nur in extensiver, sondern auch in intensiver Hinsicht annehmen wollte, dürfte man diesen Fort-

schritt nicht ohne weiteres für einen solchen der Bildung halten. Die Bildung verhält sich zur (objektiven) Kultur wie die (positive und negative) Wertschätzung zu Werten und Unwerten oder wie das Wissen zur Wissenschaft. Uns interessiert hier die „Gesinnungsbildung“. Was diese und zwar zunächst die Bildung der primären Gesinnung anlangt, so haben wir im Individualleben eine Entwicklung zu finden geglaubt, die von der Instabilität zur Gemütsbestimmtheit und zum Charakter, von der Einseitigkeit zur Harmonie, vom vorwiegend auf Augenblickswerte zum hauptsächlich auf Dauerwerte gerichteten Interesse, von der Diskrepanz zwischen dem Wertschätzen und dem Handeln zur Übereinstimmung beider führt. Ist eine analoge Entwicklung in der Kulturgeschichte nachzuweisen?

Auf diese Frage wird derjenige, der unsere Skepsis bezüglich einer Entwicklung der objektiven Kultur teilt, kaum mit Ja antworten. Wenn wir den modernen Menschen mit demjenigen des klassischen Altertums vergleichen und uns fragen, auf welcher Seite die Stabilität der Interessen größer, die Richtung des persönlichen Lebens weniger einseitig, die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit geringer, die ruhige Arbeit an Ewigkeitswerten dem Hasten und Drängen nach Augenblickserfolgen gegenüber häufiger zu finden sei, so wird die Entscheidung sicher nicht zugunsten unserer Gegenwart ausfallen. Daraus darf man aber nicht folgern, daß der heutige Mensch von Natur aus schlechter sei als der Träger der antiken, klassischen Kultur. Es ist jetzt nur viel schwerer, gut zu sein. Ein kleiner Kreis von Interessen läßt sich leichter in Harmonie bringen als ein großer. Die moderne Arbeitsteilung, die durch das Wachstum der Kulturaufgaben notwendig geworden ist, bringt eine

gewisse Einseitigkeit der Persönlichkeiten fast unvermeidlich mit sich. Unsere Ideale sind schwerer zu realisieren als diejenigen des klassischen Altertums und mancher entsagt dem Streben nach ihrer Verwirklichung, der unter einfacheren Verhältnissen weniger hohe Ziele wohl erreichen würde. Die Träger der modernen Kultur sind endlich nicht einige wenige Angehörige eines Herrenvolkes, für deren Sorglosigkeit Scharen von Sklaven arbeiten, damit sie in Muße den Blick auf die Ewigkeit richten können.

Ursachen und Wirkungen lassen sich allerdings auf diesem Gebiet schwer auseinanderhalten. Man kann sagen: Die moderne Kultur ist so verwickelt, daß die Bildung der Persönlichkeiten darunter leidet! Man kann aber den Mangel an Persönlichkeitsbildung auch für die Mißstände der modernen Kultur verantwortlich machen. Das Interesse beispielsweise am Luxus, am sinnlichen Genießen und an anderen derartigen Augenblickswerten, bedingt den Konsum derjenigen Mittel, die Sorglosigkeit garantieren können, und bindet die Menschen immer fester an die nächsten Bedürfnisse. Das moderne Arbeits- und Interessengebiet wäre vielleicht nicht so unübersehbar, wenn der Sinn für die Unterscheidung des Wertvollen und des Minderwertigen nicht so vielfach in Kritik- und Geschmacklosigkeit sich verkehrt hätte. Eine gewisse kritische Besinnung in bezug auf die Ideale würde auch die Realisierung derselben erleichtern. Kurz das Kulturleben, das so bedeutsam auf die Gesinnungsbildung zurückwirkt, ist seinerseits doch auch in hohem Maß von dieser Gesinnungsbildung abhängig.

Angesichts dieser Tatsache muß man die Hoffnung aufgeben, den inneren Wert unserer Kultur gegenüber demjenigen eines vergangenen Kulturkreises richtig abschätzen zu können. Die Frage, ob eine Ent-

wicklung der primären Gesinnung im Ganzen der Kulturgeschichte nachweisbar ist, müssen wir ein für allemal unentschieden lassen. Dafür können wir den Werdegang *unseres* Kulturkreises daraufhin betrachten, ob eine bestimmt gerichtete Veränderung des Gesellschaftsgeistes, speziell der Gesellschaftsgesinnung derselben entspricht.

Das Lob, welches Tacitus der altgermanischen Gesinnung spendet und die zahlreichen Klagen über den Geist unserer Zeit könnten Veranlassung geben, auch diesen Teil der Kulturentwicklung in bezug auf die Gestaltung des inneren Wertes skeptisch zu betrachten. Aber wenn man bedenkt, daß Tacitus die übrigens nicht gerade zahlreichen Tugenden der germanischen Naturvölker mit den Augen eines Romantikers ansieht, dem der Kontrast einer altgewordenen Kultur ohne weiteres mit dem Zauber der Jugend und Frische umwoben erscheint, wenn man ferner seine moralisierende Tendenz in Abzug bringt, so muß man sagen, daß Keuschheit und Tapferkeit zwar recht löbliche Eigenschaften sind, daß aber ein Mensch, der nur keusch und tapfer ist und sich durch weitere Vorzüge nicht auszeichnet, einen sittlich besonders hochstehenden Typus kaum repräsentiert. Die altgermanische Gesinnung erscheint als eine höchst einseitige, von dem Ideal der Harmonie weit entfernt. Die Arbeitsscheu der blonden Riesen stellt das gerade Gegenteil des auf Ausgleich der Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit gerichteten Charakters dar. Von einem ausgeprägten Interesse an Dauerwerten kann bei ihnen wie bei allen Naturmenschen keine Rede sein. Es sind Individuen mit starken Trieben und Leidenschaften, deren Hervorbrechen von äußeren Veranlassungen abhängt. Sie scheinen ruhig und gutartig, solange diese Veranlassungen fehlen, und

werden zu wilden Tieren, sobald dieselben sich darbieten. Das zeigt sich so recht in den Stürmen der Völkerwanderung. Von einer inneren Stabilität ist also ebenfalls nichts zu entdecken. Kurz der historisch einigermaßen bekannte Anfang unserer Kultur ist ein Naturzustand[1]), der mit dem Zustand der Kindheit des Individuums die Übereinstimmung erkennen läßt, auf die schon oben hingewiesen wurde.

Im Mittelalter beginnt mit der äußeren auch die innere Kulturentwicklung langsam Fortschritte zu machen. Noch dominieren ganz bedeutend sinnliche und egoistische Wertschätzungen und Triebe. Der Stärkere vergewaltigt ohne Bedenken den Schwächeren. Die Justiz ist barbarisch, was direkt und indirekt einen Schluß auf die Roheit des Zeitalters rechtfertigt. Künstlerische, überhaupt ästhetische Interessen und Bestrebungen machen sich ziemlich sporadisch geltend. Kirchliche und politische Gewalten bemühen sich, die Gesinnung werktätiger Menschenliebe und sozialer Verträglichkeit, die elementarsten wünschenswerten altruistischen Wertschätzungen und Wollungen, den Gemütern einzupflanzen. Aber die Menschenliebe und die sozialen Tugenden des Mittelalters sind doch in weitem Umfang nur verkappter Egoismus. Gottwohlgefällige Werke zu tun, um der entsprechenden Belohnungen teilhaftig zu werden und den Strafen des Jenseits, die charakteristischerweise auch durchaus sinnlicher Natur sind, zu entgehen, das ist das durchschnittliche Bestreben des mittelalterlichen Menschen, wenn er altruistische Gesinnung an den Tag legt. Die wissenschaftlichen Interessen und Betätigungen zeigen jenen Tiefstand, um dessentwillen das dunkle Mittelalter geradezu sprichwörtlich geworden ist. Die Religiosität hält man im allgemeinen wohl für die stärkste Seite des mittelalter-

lichen Menschen. Aber wenn man Religiosität und Kirchlichkeit unterscheidet und an die energischen Reformationsbestrebungen denkt, die am Ausgang des Mittelalters gerade auf religiösem Gebiet sich geltend machen, so kommt man vielleicht auch in diesem Punkt zu einem anderen Resultat.

Humanismus, Renaissance, Reformation — das sind drei Begriffe, die auf eine Verbesserungsbedürftigkeit des mittelalterlichen Geistes hinweisen.[2]) Wissenschaftliche, künstlerische, religiöse, soziale Ideen treten auf und machen den Menschen zum Menschen, bedingen eine Wiedergeburt antiker Kultur, die erstorben schien, eine Verbesserung und Erneuerung des Lebens in den verschiedensten Richtungen. Der Weg zu einer Vielseitigkeit der Interessen ist beschritten mit dieser gewaltigen geistigen Bewegung, die den Anfang der neuen Zeit bezeichnet. Aber nicht alle Ideen, für die unsere Gegenwart sich interessiert, sind in ihr bereits enthalten. Die Toleranzbewegung, die pädagogischen Reformbestrebungen, die politischen, nationalen und kosmopolitischen Ideale, die Forderungen sozialer Gerechtigkeit, die Tierschutzbewegung, das Interesse am Volkswohlstand und der Volksgesundheit, die Wertschätzung der Technik, das sind nur einige Züge, die das Bild des Renaissancezeitalters zum Bild der Gegenwart ergänzen.[3])

Unsere Zeit, wenn auch nicht der Durchschnitt der Zeitgenossen, besitzt diejenige Allseitigkeit des Interesses, die das Fundament sittlicher Vollkommenheit bildet. Unsere Zeit zeigt jene ausgesprochene Richtung auf Dauerwerte, die wir für besser halten als die überwiegende Schätzung der Augenblickswerte. Unsere Zeit besitzt die Energie der Realisierung ihrer Ideale und jene Stabilität, die Evolutionen an Stelle

der Revolutionen treten läßt. Die Aufgabe weiterer Entwicklung wird es sein, die erarbeitete Kultur zum geistigen Besitz, zur lebendigen Bildung recht vieler Individuen zu erheben, den einzelnen, der jetzt vielfach kaum etwas anderes bedeutet als ein Maschinenteilchen des Makrokosmos, zum Mikrokosmos zu gestalten und in kritischer Besinnung den intensiven Wert unserer Kultur zu erhöhen.

Anfänge dieser inneren Kulturarbeit sind allenthalben zu beobachten. Die Popularisierung der besten Kunst, die Verbreitung guter Schriften, die Heimatschutzbestrebungen im weitesten Sinn, die Versuche, durch Versöhnung von Wissen und Glauben das religiöse Interesse in freisinnigen Geistern neu zu beleben, die Bemühungen, dem Proletariat Besitz und Interesse an Dauerwerten zu verschaffen, die mannigfaltigen Veranstaltungen der Volksbildung, die Vereinigungen zur Pflege des sozialen und politischen Interesses, zur Hebung des Nationalbewußtseins und zur Begründung des Völkerrechts, die Zeitungen und Zeitschriften, die ihre Macht nicht zu einseitiger Agitation mißbrauchen, die Organisation des Kampfes gegen Schäden der Volksgesundheit und des Volkswohlstandes — das sind lauter bedeutungsvolle Momente im inneren Kulturleben unserer Zeit. Bedauerlich ist nur, daß auch bei dieser auf Belebung der Interessen in möglichst weiten Kreisen des Volkes gerichteten Tätigkeit eine hier meist recht überflüssige und schädliche Arbeitsteilung stattfindet. Der eine will seine Zeitgenossen erziehen, indem er ihnen seine sozialen und politischen Ideale in vollkommener Einseitigkeit beizubringen sich bemüht, der andere verlangt ebenso einseitig Interesse für eine künstlerische Gestaltung des Lebens, der dritte verbreitet gute Schriften und ist zufrieden, wenn er in dieser Hin-

sicht günstige Aufnahme findet. Das Publikum soll sich, je nachdem es dem einen oder dem andern seiner „Erzieher" gegenübersteht, bald für dies, bald für jenes interessieren. Daß es dazu nicht immer besondere Lust zeigt, kann man begreifen. Nur vielseitig gebildete Menschen, Menschen mit einer Vielheit gleichmäßig entwickelter Interessen, sollten die Führung ihrer Zeitgenossen übernehmen. Dann würde der Erfolg nicht lange auf sich warten lassen. Wären diese modernen Propheten, die uns nottun, noch dazu kritisch besonnene Persönlichkeiten, die das Wertvolle und das Minderwertige zu unterscheiden wissen, Menschen mit kühlem Kopf und warmem Herzen, die den Blick auf Ewigkeitswerte richten, und Charaktere, die ihr Leben mit ihrer Überzeugung in Einklang zu bringen verstehen, dann könnte die Zeit reif sein für eine Kulturperiode, die alles bisher Dagewesene an innerem Wert übertrifft, dann dürfte der Gipfel unserer Kulturentwicklung doch einen Gipfel der Menschheitsentwicklung darstellen.

b) Die in der Kulturgeschichte hervortretenden Veränderungen der sittlichen Beurteilung.

Bezüglich der sittlichen Beurteilung läßt sich im Ganzen der Kulturgeschichte leichter ein Fortschritt nachweisen als bezüglich der primären Gesinnung. Es ist ein tiefsinniger Mythus, der die Unschuld des Naturzustandes verloren gehen läßt durch die Begierde, zu wissen, was gut und böse ist. Wenn man beim Naturmenschen überhaupt schon von sittlicher Beurteilung sprechen darf, so befindet er sich jedenfalls im Stadium hochgradiger sittlicher Unklarheit. Er beurteilt nicht die Gesinnung, sondern die Handlungsweise und zwar lediglich dem Gesetz der Gewohnheit folgend. Daß er zu dieser Art von Wert-

schätzung befähigt ist, wird man nicht wohl bezweifeln, wenn man die Berichte über Recht und Sitte bei primitiven Völkern, wie sie von den verschiedenen Autoren geliefert werden, zusammenstellt und mit dem vergleicht, was über das Verhalten höher entwickelter Tiergruppen bekannt geworden ist. Westermarck hat diese vergleichende Methode zur Entscheidung einer besonderen Frage angewandt, die mit dem Problem der sittlichen Beurteilung seitens des Naturmenschen eng zusammenhängt. Es ist das die Frage, ob die Rache des primitiven Individuums eine bestimmte Richtung auf die Person des Übeltäters erkennen lasse oder ob sie „ungerichtet" sei.[4])

Westermarck wendet sich gegen Steinmetz, der die Behauptung aufstellt und durch ethnologische Untersuchungen glaubt beweisen zu können, „daß die erste Stufe der Rache beim Menschengeschlecht sich durch völligen oder nahezu völligen Mangel an Unterscheidung kennzeichnete. Der Verletzte oder Geschädigte wollte lediglich sein beleidigtes Selbstgefühl stärken, indem er irgend jemandem Schmerz zufügte. Seine wilde Gier war auch dann befriedigt, wenn die Person, an der er seinen Zorn ausließ, unschuldig war".[5]) 17 Beispiele von primitiven Völkern, die gewissermaßen Überbleibsel des Urmenschen darstellen, Beispiele, welche Steinmetz zur Unterstützung seiner These anführt, werden von Westermarck einer berechtigten Kritik unterzogen.

Er kommt dabei zu folgendem Resultat: „Wie wir sehen, dienen alle von Steinmetz zur Unterstützung seiner Anschauung von einer Urstufe „ungerichteter" Rache angeführten Tatsachen nur dazu, zu beweisen, daß unter gewissen Umständen — in einem Wutanfall, oder wenn der wirklich Schuldige unbekannt oder unerreichbar ist — an einem unschuldigen Ge-

schöpf, das gar nichts mit dem Schuldigen zu tun hat, Rache genommen wird. Das Erleiden einer Verletzung, Beleidigung oder sonstigen Schädigung steht in so enger Beziehung zu dem feindseligen Rückschlage, durch den der Betroffene seiner Leidenschaft Luft macht, daß der Rückschlag zum Vorschein kommt, wenngleich er sein Ziel verfehlen mag. Um mit Seneka zu sprechen „wütet der Zorn nicht nur gegen seinen Gegenstand, sondern gegen jedes ihm in die Quere kommende Hindernis". Viele kleine Kinder „schlagen sich im Zorne den eigenen Kopf an die Tür, die Wand oder den Fußboden", falls sie niemanden zur Hand haben, an dem sie ihre Wut auslassen könnten. Wohlbekannt ist das „Umuck-Rennen" der Malaien, bei dem „der Desperado unterschiedslos Freund und Feind angreift" und mit aufgelöstem Haar und irrem Blick alles mordet oder verwundet, was ihm in den Weg kommt. Aber nichts von alledem fällt unter den Begriff der Rache, alles ist vielmehr Zorn oder blinde Wut. . . . .

Es ist Steinmetz nicht nur nicht gelungen, seine Vermutung, die Rache sei ursprünglich „ungerichtet" gewesen, zu beweisen, sondern diese Annahme widerspricht auch geradezu allen wahrscheinlichen Vorstellungen, die wir uns vom Rachewesen des Urmenschen machen können. Ich meinerseits bin davon überzeugt, daß wir uns beträchtliche Einblicke in die Urzustände der Menschheit verschaffen können — aber nicht durch das Studium der modernen Wilden allein . . . ., daß wir annehmen dürfen, schon auf den früheren Stufen der Menschheitsentwicklung seien jene allgemeinen leiblichen und seelischen Eigenschaften vorhanden gewesen, welche nicht nur allen Menschenrassen gemeinsam sind, sondern auch den den Menschen am nächsten stehenden Tiergattungen.

Was nun die Tierrache betrifft, insbesondere bei den Affen, so haben darüber vertrauenswürdige Gelehrte viele Geschichten erzählt und in sämtlichen Fällen war die Rache unzweifelhaft gegen den Schuldtragenden selbst gerichtet.“

Alles was Westermarck hier ausführt und was er zum Beleg seiner Auffassung heranzieht, wird man durchaus als richtig anerkennen müssen. Wäre die Rache ursprünglich ungerichtet, so dürfte man auf der Urstufe der Menschheitsentwicklung überhaupt keine Spur sittlicher Reaktion annehmen. Die Rache, die sich gegen den Schuldigen richtet, ist allerdings auch noch kein sittliches Verhalten, solange nicht zwischen gerechter und ungerechter Rache unterschieden wird. Aber auch diese Unterscheidung dürfte, wie aus den von Westermarck angeführten Beispielen hervorgeht, bereits im Urzustand vorhanden sein. Wenn es keine Sage ist, was von gewissen Vogelgruppen, wie den Krähen und Störchen erzählt wird, daß sie nämlich ordentlich Gericht halten über Ihresgleichen und sich gemeinsam gegen Schuldige wenden, dann dürfen wir dem Urmenschen ganz gewiß die Fähigkeit primitiver sittlicher Reaktion zutrauen. Aber wogegen richtet sich diese Reaktion? Offenbar gegen jedes Ausnahmeverhalten. Man sagt, daß die weiße Schwalbe, die sehr selten vorkommt, von den andern Schwalben wütend verfolgt wird und man kann es allenthalben an tiefstehenden Menschen und höher entwickelten Tieren beobachten, daß für eine gemeinsam lebende Gruppe das Individuum, welches anders ist oder sich beträgt wie die übrigen, feindselige Reaktionen auslöst. Das ausnahmsweise Betragen braucht dabei gar nicht gefährlich oder schädlich für ein anderes Individuum zu sein, und umgekehrt können gefährliche und schädliche, schmerzerzeugende

Verhaltungsweisen durch die Sitte, d. h. durch die Regelmäßigkeit des Vorkommens bei allen oder bei bestimmten Mitgliedern eines Verbands sanktioniert werden.

In dem „Sich-einig-Fühlen“ der Masse gegen das Ausnahmeindividuum liegt offenbar der Ursprung der sittlichen, d. h. der mit dem Anspruch allgemeiner Gültigkeit auftretenden Reaktionen. Aber von sittlicher Klarheit kann man sicher nicht sprechen bei Individuen, die ohne zu wissen warum, plötzlich von dumpfer Wut ergriffen werden, wenn sie auf eine von der Regel abweichende Verhaltungsweise stoßen. Selbst wenn die Regel oder richtiger, wenn die Regeln des Verhaltens formuliert sind, was auf der Urstufe der Entwicklung kaum angenommen werden darf, ist die wahllos zufahrende Reaktion gegen alles, was davon abweicht, dem blinden Zorn des pedantischen Korrektors vergleichbar, der alles, was mit der bei seiner Korrektur benützten Vorlage nicht übereinstimmt, für falsch erklärt, ohne zu fragen, ob nicht etwas anderes auch recht sein könne. Eine Handlungsweise kann durch ihre eigene Beschaffenheit Mißfallen erregen. Sie kann aber auch Mißfallen erregen einfach dadurch, daß sie eine Erwartung enttäuscht. Solange der Mensch die Reaktion seiner enttäuschten Erwartung nicht unterdrücken lernt, um den Charakter der zu beurteilenden Handlung selbst auf sich wirken zu lassen, solange befindet er sich im Stadium hochgradiger sittlicher Unklarheit. Daß viele unserer Zeitgenossen darin dem Urmenschen noch ziemlich nahestehen, ändert nichts an der Tatsache, daß die führenden Geister weit über diese primitive Stufe hinausgewachsen sind.

Das Stadium der sittlichen Unklarheit ist zweifellos überwunden in der mosaischen, der buddhistischen

und der hellenischen Moral, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob nicht bereits vor der Entstehung der hebräischen Gesetzbücher eine ähnlich entwickelte Moral bei einem älteren Kulturvolk sich findet und ob nicht der buddhistischen und hellenischen sittlichen Kultur noch andere derartige Kulturen parallel gehen. Wir wollen gleich möglichst hohe Stufen der sittlichen Entwicklung aus den früheren Perioden der Kulturgeschichte herausgreifen, um an ihnen den Nachweis zu führen, daß sie noch lange keine Gipfelpunkte darstellen. Die mosaische, die buddhistische und die hellenische Moral sind nach unserer Terminologie als einseitige, naturalistische und idealistische Richtungen der sittlichen Beurteilung zu bezeichnen.

Die mosaische Moral ist einseitig, weil sie heteronom ist. Die religiösen Wertschätzungen werden am höchsten gestellt. Oberste Pflicht des Menschen ist, Gott zu dienen und ihm zu gehorchen. Weil er der Gesetzgeber ist, deshalb gilt das Sittengesetz. Durch Strafen und Belohnungen wird der Gehorsam erzwungen. Wenn man den Charakter dieser Strafen und Belohnungen ins Auge faßt, kann man sogar zu dem Schluß kommen, daß für den Durchschnitt des Volkes, unter dem das mosaische Gesetz entstand, die Gottesfurcht mehr ein Mittel zum Zweck sinnlich befriedigenden Lebens als ein oberstes Prinzip bedeutete. Die religiösen Wertschätzungen wurden aber jedenfalls als die obersten gefordert, wenn auch derjenige kaum gering geschätzt wurde, der sie um der verheißenen sinnlich-egoistischen Vorteile willen betätigte.[6]) Man kann daher die hebräische Moral nach unserer Terminologie ebensowohl eine mystizistische wie eine hedonistisch-egozentristische nennen. Da diese Moral unter keinen Umständen als eine auto-

nome bezeichnet werden kann, so hat sie nichts zu tun mit dem sittlichen Rigorismus und muß daher nach unserm Sprachgebrauch eine naturalistische heißen. Zweifelhaft ist es dagegen, ob man die mosaische Moral eine idealistische oder eine realistische nennen soll. Der Dekalog selbst läßt in dieser Hinsicht keine Entscheidung zu. Aber die positiven Bestimmungen des Gesetzes, die das ganze Leben bis in die kleinsten Details regeln, zeigen so sehr utilitaristischen Charakter, verlangen so entschieden die gelegentliche Opferung von Augenblickswerten zur Sicherung von Dauerwerten, daß man nicht wohl umhin kann, diese Moral als eine realistische zu bezeichnen. Daneben zeigt sich freilich wieder eine so einseitige Schätzung der Konsumptionswerte, eine solche Einschränkung der Interessen, die vorausgesetzt und verlangt werden, auf das Individualleben[7]), daß von einem Realismus im höheren Sinn, der die Forderung aufstellt, man solle die Ewigkeitswerte allem andern vorziehen, nicht wohl die Rede sein kann. Immerhin bedeutet das, was wir den Realismus der mosaischen Moral nennen können, einen zweifellosen Vorzug derselben vor den ausgesprochen idealistischen Richtungen der sittlichen Entwicklung, wie sie im Buddhismus und in der hellenischen Moral zu erkennen sind.

Die buddhistische Moral charakterisiert sich als eine idealistische schon durch ihren negativen Charakter.[8]) Als höchster Wert soll das Nicht-Sein, das Aufgehen im Nirwana geschätzt werden von dem, der auf sittliche Vollkommenheit Anspruch macht. Diese Auffassung entspringt einer Überschätzung der Schmerzen, dieser Augenblicksunwerte. Nichts soll dem sittlich hochstehenden Menschen so unerträglich sein als das Bewußtsein dieser Welt voll Schmerzen.

Alle Kultur, alles, was der Mensch an Dauerwerten geschaffen hat und schaffen könnte, darf zugrunde gehen, wenn nur gleichzeitig auch aller Schmerz des Daseins aufhört. Prinz Siddhartha selbst, der zum Buddha berufene, zeigt von seiner frühesten Jugend an als hervorstechendsten Charakterzug die Neigung zu krankhaft gesteigertem Mitleid. Sein Vater, so berichtet die Sage, der ihm das Interesse an weltlicher Kultur erhalten und Königstugenden einpflanzen wollte, wies ihm einen prächtigen Palast an in Gärten, in denen keine welke Blume und kein welkes Blatt geduldet wurde, und umgab ihn mit allen Schätzen irdischer Herrlichkeit. Wenn der Prinz eine Ausfahrt unternahm, wurde das ganze Land festlich geschmückt und Krankheit, Schmerz und Tod dem Auge verborgen. Trotzdem kam der ängstlich Behütete zu der Erkenntnis menschlichen Leides und Elends und, um seine Mitmenschen zu erlösen, verließ er sein Weib und seine Reichtümer und ward zum Buddha. Er fand nach langem Fasten und einsamem Grübeln die Lehre, daß vollkommene Selbstlosigkeit den Menschen vom Dasein erlöse, von dem er durch den Tod nicht befreit wird, da immer neue Wiedergeburten den sittlich nicht Geläuterten zu immer neuen Lebens- und Leidensformen führen.

Die buddhistische Moral ist neben ihrem idealistischen Charakter, wie man aus dem Gesagten entnehmen kann, eine einseitig heterophilistische, welche als höchste Tugend die aufopferungsvollste Liebe zu den Mitgeschöpfen, Menschen und Tieren, also altruistische Wertschätzungen anerkennt. Im Zweifel kann man sein, ob man ihr einen rigoristischen Charakter zuerkennen soll oder nicht. Die sittlichen Wertschätzungen werden zwar nicht am höchsten gestellt, da der höchste Wert das Nicht-Sein ist, in welchem mit

allem andern auch die Sittlichkeit untergeht. Aber es ist nicht eine fremde Macht, die an die vollendete Sittlichkeit als Belohnung den Eingang ins Nirwana knüpft, sondern die Befreiung vom Selbst durch die Selbstlosigkeit, die den Inhalt des sittlichen Lebens bildet, stellt gewissermaßen eine Art natürlicher Entwicklung dar. Freilich bedeutet das selbstlose Leben nicht als Erfüllung des sittlichen Ideals den — abgesehen vom Nirwana — höchsten Wert, sondern es wird an und für sich so hoch eingeschätzt. Es ist nicht ein Kraftbewußtsein, wie es den Lebensnerv der eigentlich rigoristischen Moral bildet, das für den buddhistischen Heiligen hinter aller Selbstverleugnung sich geltend macht. Das Ideal der Selbstverneinung und Lebensverneinung ist zu stark in diesem Moralsystem entwickelt, als daß der Wert der Übereinstimmung des Willens mit seinen Grundsätzen richtig eingeschätzt werden könnte. Wir ziehen es daher vor, die buddhistische Moral nicht zu den rigoristischen Auffassungen zu rechnen.

Die Griechen haben als oberstes Ideal die καλοκαγαθία anerkannt, die eine Verbindung des Interesses am Schönen und an einigen anderen Werten ausdrückt.[9]) Auch in der Betonung der μετριότης, des richtigen Mittelmaßes, kommt das ästhetische Interesse stark zur Geltung. Schon in dieser Eigentümlichkeit zeigt sich der idealistische Charakter der hellenischen Moral. Nicht als ob wir behaupten wollten, die ästhetischen Werte seien keine Dauerwerte. Die uns erhalten gebliebene griechische Kunst würde eine solche Behauptung ohne weiteres ad absurdum führen. Aber nicht Arbeit an Kunstwerken, sondern die Darstellung des Schönen im Leben und an der eigenen Persönlichkeit, also ein überwiegendes Interesse an sicherlich vergänglichen Werten verlangt

die griechische Moral. Wo die Arbeit sich nicht mit der Schönheit der Erscheinungsform vereinigen läßt, wird sie geradezu verachtet.

Der idealistische Charakter der hellenischen Moral zeigt sich aber ganz besonders da, wo eine wissenschaftliche Begründung derselben versucht wird. Die griechische Moralwissenschaft trägt durchweg einen hedonistischen und eudämonistischen Charakter. Auf die Frage nach dem höchsten Gut antworten die einen mit der Feststellung, das höchste Gut sei die Lust. Ja manche gehen so weit, die sinnliche Lust für den obersten Wert zu erklären. Die andern drücken sich etwas unbestimmter aus und bezeichnen das Glück als das Erstrebenswerteste im Menschenleben. Dieses Glück finden manche in geistiger Tätigkeit, manche in der Bedürfnislosigkeit, manche in einem sorglosen Dasein ohne starke Erschütterungen. Fast nirgends wird der Tätigkeit gegenüber das bleibende Produkt der Tätigkeit, dem Leben gegenüber ein dauerndes Resultat desselben entsprechend eingeschätzt und nirgends findet sich der Gedanke, daß derjenige Mensch sittlich höherstehe, der Lust und Glück opfert, um dauernde Bedingungen eines angenehmeren und glücklicheren Daseins in entsagungsvoller, mühsamer Arbeit zu gewinnen. Daß das Leben vielfach vollkommener war wie die sittliche Beurteilung, wurde oben schon angedeutet. Aber wir haben es hier mit dieser und nicht mit jenem zu tun. Wenn jemand, der Augenblickswerte erstrebt und dieses Streben für das richtige Verhalten des vollkommenen Menschen hält, trotzdem Dauerwerte schafft, so ist das kein Grund, ihn bezüglich der Richtung seiner sittlichen Beurteilung nicht für einen Idealisten im Sinn unserer Bestimmung dieses Begriffs zu erklären. Übrigens wirkt die sittliche Auf-

fassung, wie überall, so auch im klassischen Altertum schließlich auf das Leben zurück. Die Vorzüge der primären Gesinnung, wie z. B. das lebhafte Interesse am Wohl des Staates, an kriegerischer Tüchtigkeit, an Volkswohlstand und Volksgesundheit, die in der sittlichen Reflexion nicht die ihnen gebührende Bevorzugung fanden, verschwanden unter dem Einfluß einer Auffassung, die bei aller Betonung des Staatslebens im Staat nur ein Mittel sieht, dem weltabgewandten Denker die rechte Basis seines Daseins zu verschaffen, die Vaterlandsverteidigung und Erwerbstätigkeit als Funktionen von sekundärem und tertiärem Wert betrachtet, und die schließlich ihren konsequenten Abschluß findet in der stoischen Lehre: λάθε βιώσας, in dem Ideal des egoistischen, von allen Staatsinteressen abgewandten Privatlebens.

Neben dem idealistischen Charakter ist der Naturalismus der hellenischen Moral hervorzuheben. Dieser Naturalismus tritt klar zutage, wo derjenige Mensch sittlich am höchsten gestellt wird, der am vernünftigsten Lust und Glück sich zu verschaffen weiß, der also durch Zwecke und nicht durch Prinzipien in seinem Handeln bestimmt wird. Schwieriger wird die Entscheidung der Frage, ob die griechische Moral naturalistisch oder rigoristisch zu nennen sei, da wo die Tugend mit dem Glück selbst, nicht mit dem Streben nach Glück gleichgesetzt wird. Insbesondere die stoische Auffassung kommt dem Rigorismus häufig zum mindesten sehr nahe. Für den stoischen Weisen gibt es ja eigentlich gar kein anderes Glück als das Bewußtsein, seinen Grundsätzen unbeirrt treu zu bleiben. Man kann also wohl sagen, daß nach der Lehre der Stoa derjenige sittlich am höchsten zu stellen ist, bei dem die sittlichen Interessen über alle andern dominieren, ja alle anderen geradezu

absorbieren. Diese Auffassung ist nach unserer Terminologie entschieden als rigoristisch zu bezeichnen. Um den Tatsachen nicht Gewalt anzutun, müssen wir daher konstatieren, daß die griechische Moral eine Entwicklung vom ausgesprochenen Naturalismus zum Rigorismus durchgemacht hat.

Hinsichtlich der Frage endlich, ob die sittliche Beurteilung im klassischen Altertum eine einseitige oder eine harmonistische zu nennen sei, läßt sich etwa Folgendes sagen: In der Blütezeit der hellenischen, speziell der attischen Kultur war die Harmonie mannigfacher Interessen zweifellos nicht nur ein Grundzug des natürlichen Geisteslebens, sondern auch ein ausgeprägtes sittliches Ideal. Insofern darf man wohl von einer harmonistischen Richtung dieser Zeit sprechen. Aber es ist dabei nicht zu vergessen, daß viele wichtige Interessen speziell altruistischer Natur dem griechischen Volksbewußtsein fremd blieben und auch in der sittlichen Beurteilung nicht berücksichtigt wurden. Die Stellung der Frau, die Sklaverei, die nationale Beschränktheit, die Knabenliebe — das sind einige sicherlich verbesserungsbedürftige Züge des hellenischen Kulturlebens, die durchaus nicht als verbesserungsbedürftig aufgefaßt wurden. Vom Standpunkt unseres Humanitätsideals aus ist daher die griechische Moral selbst auf dem Höhepunkt antiker Kulturentwicklung nicht als eine vollkommen harmonistische zu bezeichnen. Später entwickelt sie sich mehr und mehr zu einer vollkommen einseitig individualistischen, besonders in der Lehre der Stoa, die allmählich einen nahezu kulturfeindlichen Charakter annimmt.

Die sittliche Auffassung des Christentums wird nicht selten als der Höhepunkt in der Entwicklung der sittlichen Beurteilung betrachtet. Das hat seine

Berechtigung, wenn man die Moral der fortgeschrittensten Geister unserer Kulturwelt, wie sie sich unter dem Einfluß christlicher, jüdischer, buddhistischer und hellenischer Ideenkreise entwickelt hat, nach der Konfession ihrer Träger benennt. Im übrigen ist aber weder die Lehre des Stifters der christlichen Religion noch das, was man im Mittelalter daraus gemacht hat, weiterer Entwicklung unfähig. Die Bedeutung der Persönlichkeit Christi, das darf man wohl ebenso vom Standpunkt der Ethik wie von dem der Theologie aus behaupten, liegt weit weniger in seinen ethischen als in seinen religiösen Ideen, weit weniger in der Einführung neuer Maßstäbe der sittlichen Beurteilung als in der Reinheit und Größe der primären Gesinnung, sowie in der Übereinstimmung seines Lebens und seiner Lehre.[10])

Suchen wir die Beschaffenheit der ursprünglichen christlichen Moral mit unseren Begriffen zu charakterisieren, so ist zunächst leicht zu erkennen, daß sie zu den einseitigen Auffassungsweisen gehört. Niemand wird bestreiten, daß im Leben Christi die altruistischen und religiösen Wertschätzungen nicht nur weitaus dominierten, sondern auch die Richtung seiner sittlichen Beurteilung bestimmten, die nach unserer Terminologie demgemäß als eine ausgesprochen heterophilistische und mystizistische zu bezeichnen ist. Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten wird gefordert, nicht Liebe zum Vaterland, zu Kunst und Wissenschaft, zu Freiheit und Ehre. Ästhetische, egoistische, logische Interessen kommen bei dieser Beurteilung so sehr zu kurz, daß man von einer harmonistischen Auffassung gewiß nicht sprechen kann. Man sagt vielleicht, dieselben würden, wenn auch nicht gefordert, so doch niemals getadelt, sie würden als ohne weiteres vorhanden angenommen und sittlich durchaus

gutgeheißen. Aber es ist weder richtig, daß diese Interessen so ganz selbstverständlich bei jedermann vorausgesetzt werden dürfen, daß es also nicht nötig ist, sie sittlich zu postulieren, noch ist es richtig, daß der Stifter der christlichen Religion sie anerkennt, ohne sie zu fordern. Die Tugenden beispielsweise der Vaterlandsliebe oder des wissenschaftlichen Wahrheitsdranges verkümmern unter dem Einfluß sittlicher Gleichgültigkeit ihnen gegenüber, ebenso wie sie durch sittliche Wertschätzung günstig beeinflußt werden. Wenn in der Zeit, da Deutschland unter der Herrschaft Napoleons stand, Propheten aufgetreten wären mit der Forderung: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, so würden sie vielleicht den Durchbruch des Nationalgefühls nicht verhindert haben. Aber sollen wir deswegen diejenigen Männer als überflüssige Deklamatoren betrachten, die wie Arndt, Fichte, Körner die Mannes- und Bürgertugenden mit glühenden Worten wachriefen? Wer ihnen eine Bedeutung zuerkennt, der vertritt damit auch die Ansicht, daß die Tugenden der Vaterlandsliebe und der kriegerischen Tüchtigkeit durch sittliche Begeisterung zu beeinflussen sind und unter Umständen eine derartige Beeinflussung sehr nötig haben.

Aber es ist auch nicht richtig, daß der Stifter der christlichen Religion diejenigen Interessen, deren Pflege er nicht forderte, trotzdem gebilligt habe. Die Wahrung gewisser, nach unserer Auffassung berechtigter egoistischer Interessen, die wir bei unsern Zeitgenossen nicht nur tolerieren, sondern verlangen, wird von Christus nicht nur nicht geboten, sondern verboten. Das Gebot der Feindesliebe ist und bleibt unvereinbar mit den Institutionen der Wehrpflicht und des modernen Rechtsstaates überhaupt. Die konsequenten Vertreter der christlichen Moral im Sinn ihres

Urhebers kommen daher oft in den schärfsten Konflikt mit dem sittlichen Bewußtsein unserer Zeit. Vom Standpunkt der Kompromißmoral freilich, die heute offiziell als die christliche gilt, erscheinen sie als Häretiker. Man denke nur an Tolstois Stellung zur griechisch-katholischen Kirche oder an die Stellung der Mennoniten zu den europäischen Landeskirchen! Aber wenn man auf der einen Seite die Ansicht vertritt, die Lehre Christi stelle den Höhepunkt der sittlichen Entwicklung dar und auf der andern Seite diejenigen verketzert, die Ernst machen mit der Befolgung dieser Lehre, so gerät man doch eigentlich in eine wenig beneidenswerte Position. Dabei besteht auch nicht die geringste Veranlassung, die Moral Christi als eine weiterer Entwicklung unfähige, ein für allemal festgelegte Norm sittlicher Beurteilung zu betrachten, selbst für diejenigen, denen der Wille des göttlich verehrten Propheten oberstes Gesetz ist; denn den Anspruch, unveränderliche Satzungen aufzustellen, hat er selbst nie erhoben, und die aphoristische Form seiner Lehre wäre auch die unzweckmäßigste Art, das endgültige Sittengesetz der Menschheit darzubieten. Christus hat die jüdische Sittlichkeit vertieft und durch wichtige Ideale besonders altruistischer und religiöser oder vielmehr (nach der exakteren Terminologie) heterophilistischer und mystizistischer Natur bereichert. Aber zu einer harmonistischen Moral hat er dieselbe nicht erhoben. Die Möglichkeit weiterer Entwicklung hat er offengelassen.

Ist die christliche Moral idealistisch oder realistisch? Das ist die nächste Frage, mit der wir uns beschäftigen müssen. Die Beantwortung derselben ist nicht ganz leicht. Als höchster Wert gilt dem Stifter der christlichen Religion die Gottesgemeinschaft, und derjenige Mensch steht ihm sittlich

am höchsten, der diesen Wert allen andern vorzieht. Nun ist derselbe sicherlich ein Dauerwert und insofern muß die christliche Moral als eine realistische bezeichnet werden. Aber das Interesse an der Gottesgemeinschaft wird nicht deshalb so hoch eingeschätzt, weil es die Bevorzugung eines Dauerwertes darstellt, sondern weil die religiösen Werte allen andern vorgezogen werden. Auch ein Augenblick religiöser Erhebung gilt dem Vertreter dieser Auffassung mehr als der Bestand außerreligiöser Dauerwerte. Das zeigt sich deutlich in der Ausprägung, welche die christliche Lehre bei den Mystikern gefunden hat. Was die Stellungnahme zu den Wertschätzungen auf nichtreligiösem Gebiet anlangt, so ist die Lehre Christi ausgesprochen idealistisch. Das hängt mit der Auffassung vom baldigen Anbruch des Gottesreiches zusammen. Es erscheint dem Propheten, der das Ende der Zeit erwartet, nicht nötig und nicht wünschenswert, für irdische Dauerwerte zu sorgen. Er hilft menschlichem Elend ab, wo er kann. Aber er leistet die Hilfe im Vorübergehen. Er arbeitet nicht an der Organisation von Institutionen, durch die dem Elend auf die Dauer gesteuert werden könnte und er fordert von anderen nicht die Teilnahme an derartiger Arbeit. Das System der sozialen Barmherzigkeit, das sich unter dem Einfluß der Anschauungen Christi im Mittelalter entwickelt hat, ist etwas ganz anderes als das System sozialer Gerechtigkeit, wie es unsere Zeit verlangt. Kurz, die christliche Moral begnügt sich in mancher Hinsicht mit dem Interesse an Augenblickswerten, wo wir das Interesse an Dauerwerten fordern und muß deshalb trotz des oben erwähnten realistischen Zuges im Grund eine idealistische genannt werden.

Auch zwischen den naturalistischen und den ri-

goristischen Richtungen sittlicher Beurteilung nimmt die christliche Moral eine gewisse Mittelstellung ein. Sie erkennt zunächst die sittlichen Wertschätzungen nicht als die obersten an und ist deshalb nicht rigoristisch zu nennen. Nicht das sittliche Streben, sondern der Glaube soll die Welt erlösen. Die Sünde ist nicht an sich das größte Übel, sondern sie wird es durch die mit ihr zusammenhängende Gottentfremdung. Ja die christliche Moral ist in gewisser Hinsicht eine heteronome. Gut ist, wer den Willen Gottes zu dem seinen macht und unter Umständen seine sittliche Überzeugung dem unterordnet, was als göttlicher Ratschluß ihm entgegentritt. Christliche Theologen des Mittelalters haben sogar die Frage aufgeworfen, ob Gott das Gute will, weil es das Gute ist, oder ob das Gute gut ist, weil Gott dasselbe will. Bedenkt man noch, daß nach der ursprünglichen christlichen Überzeugung Gott nicht bloß das höchste Gut derer ist, die ihn suchen, sondern ein die Abtrünnigen verfolgender, seine Anhänger belohnender Richter, und bedenkt man, wie stark der Einschlag der Sinnlichkeit in dem Glauben an Himmel und Hölle gelegentlich hervortritt, so gelangt man zu der Überzeugung, die christliche Moral sei vom Rigorismus ziemlich weit entfernt. Auf der andern Seite fehlt es freilich auch nicht an den Ansätzen einer ganz entgegengesetzten Auffassung. Christus selbst hat wahrscheinlich weit weniger entschieden als der Apostel Paulus sein Leiden und Sterben als ein Sühnopfer aufgefaßt. Er wollte gewiß nicht nur Erlösung von der Strafe der Sünde, sondern Befreiung von der Sünde selbst seinen Gläubigen gewinnen. Ihm jedenfalls genügte das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft, ohne daß er nach einer besonderen Belohnung für seine tiefinnerste Religiosität gefragt

hätte. Er erkannte auch das Gesetz seines Lebens, das er unmittelbar als den Willen Gottes erlebte, nicht in einer ihm fremd gegenüberstehenden Satzung, sondern in seinem eigenen Innern. Sein Gehorsam hat nichts Erzwungenes an sich und er verwirft die knechtische Gesinnung auch bei andern. Den eignen Willen zu beugen unter das, was als das Seinsollende sich im Innersten der Persönlichkeit ankündigt, das ist aber nicht das Kennzeichen einer naturalistischen, sondern einer rigoristischen Gesinnung. Es ist infolgedessen sehr schwer, die christliche Moral eindeutig zu charakterisieren.

Auch in der kirchlichen Ausgestaltung der christlichen Lehre sind die darin enthaltenen Gegensätze nicht verschwunden, sondern nur energischer auseinander und einander gegenübergetreten. Dabei hat übrigens eine starke Assimilation der jüdischen, der hellenischen und mancher andern Kultureinflüsse stattgefunden, so daß es heute schwer ist, zu sagen, wie das Christentum ohne diese Beeinflussung sich entwickelt hätte. Wir können hier nicht alle Richtungen, die in der Bearbeitung der christlichen Lehre hervorgetreten sind, einzeln verfolgen. Es genügt uns, zu konstatieren, daß in der Gegenwart Vertreter der christlichen Moral und zwar nicht etwa bloß solche, die durch den Zufall der Geburt der christlichen Religion zugeführt worden sind, sondern Theologen und theologisch interessierte Laien den vornehmsten Standpunkt sittlicher Beurteilung einnehmen, der bisher erreicht worden ist.

Sie ergänzen die Einseitigkeit der ursprünglich christlichen Moral, indem sie im Geist der sittlich feinfühligen Persönlichkeit Christi nicht nur das religiöse, sondern auch das wissenschaftliche, künstlerische, einzelpersönliche, soziale, politische und

internationale Leben durchdringen und der Wertbeurteilung unterwerfen. Dabei gelangen sie zu einer harmonistischen Auffassung, die nichts mehr zu tun hat mit einer einseitig auf das Jenseits gerichteten und einseitige Religiosität über alles schätzenden Gesinnung. Sie betrachten die „Welt“ nicht mehr als den Gegensatz, sondern als das Substrat des Christentums und sie erfüllen eine bedeutsame Kulturaufgabe durch die Versöhnung des lange Zeit für unvereinbar gehaltenen religiösen und „weltlichen“ Lebens.

Sie vertreten aber auch einen entschiedenen Realismus. Der Sinn für die Realität ist ihnen aufgegangen. Sie sind keine Romantiker, die den Lebensinteressen der Gegenwart entfremdet in einem Reich der Träume leben, keine Mystiker, welche die Energie ihres Seelenlebens verschwenden, um einen Moment der Extase zu erzwingen, keine Schwärmer, welche die irdische Wirklichkeit geringschätzen und nur mit dem Ausbau ihrer Jenseitshoffnungen beschäftigt sind, und sie verurteilen entschieden alle ungesunde Romantik, Mystik und Schwärmerei. Ihr Jenseitsglaube dient nur dazu, den höchsten Werten des Diesseits absolute Unverlierbarkeit zu garantieren. In diesem Sinn wird die Arbeit an der eigenen Persönlichkeit, an der befriedigenden Gestaltung menschlicher Beziehungen ebenso wie die Produktion und Wertsteigerung der objektiven Kulturgüter zu einem Schaffen von Dauerwerten, und die sittliche Einschätzung solcher Tätigkeit als der höchsten Aufgabe des Menschenlebens ist sittlicher Realismus edelster Art.

Unter den Vertretern der in Rede stehenden Auffassung finden wir endlich auch echte Rigoristen. Ihnen ist Gott vor allem die Garantie der sittlichen Weltordnung. Sie glauben an ihn, weil sie sehen,

daß die sittlichen Ideen sich durchsetzen und weil sie demgemäß zu der Überzeugung gelangen, daß die Welt auf Realisierung der sittlichen Ideen angelegt ist. Ihre Verehrung gilt nicht einem Weltenrichter, der willkürlich Satzungen aufgestellt hat, um einen Teil der Wesen, der diese Satzungen hält, zu belohnen, einen anderen, der sie übertritt, zu bestrafen, sondern derjenigen Kraft, die den schwachen menschlichen Willen stärkt und ihn befähigt, des höchsten Wertes teilhaftig zu werden, zu einem mit sich selbst in Einklang stehenden sittlichen Charakter emporzuwachsen. Ob sie dabei Gott auffassen als den mit ihnen sich emporringenden Weltgeist oder als das vollendete Wesen, welches dem Streben nach Vollendung hilfreich zur Seite steht, das macht hinsichtlich der sittlichen Qualität dieser Lehre keinen Unterschied aus. Religiöse Intoleranz ist diesen Persönlichkeiten fremd. Ein wertvoller Mensch ist ihnen jeder, der sittliche Vervollkommnung ernsthaft anstrebt, selbst wenn die Richtung, die er dabei einschlägt, nicht ganz mit dem übereinstimmt, was *ihnen* als Ideal des besten Lebens vorschwebt. Wegen dieser überragenden Bedeutung, die sie den sittlichen Wertschätzungen zuerkennen, bezeichnen wir sie als Rigoristen.

Die treffliche Vereinigung von Harmonismus, Realismus und Rigorismus, die wir bei einzelnen Vertretern des modernen Christentums finden, stellt nach unserer Auffassung die höchste bisher erreichte Stufe in der Entwicklung der sittlichen Beurteilungsweise dar. Sie bedeutet eine Vereinigung der Vorzüge hellenischer, jüdischer und christlicher Moral und hat zur Basis die ganze abendländische Kulturentwicklung. In philosophischer Formulierung ist sie noch nicht so weit gediehen wie in der Unmittelbarkeit ungezwungenen

Ausdrucks sittlicher Gesinnung. Die Richtungen des Harmonismus, des Realismus und des Rigorismus sind in der Philosophie bis in die Gegenwart herein ziemlich einseitig ausgebildet und vielfach als Gegensätze aufgefaßt worden. So hat der Harmonismus, wie ihn Schiller und Goethe, Herder und Herbart vertreten haben, mit dem Kantschen Rigorismus keine Versöhnung finden können, und der Utilitarismus, wie ihn die englische Philosophie entwickelt hat und wie er als Energismus bei Paulsen dem, was wir Realismus genannt haben, besonders nahekommt, wird vielfach für das direkte Gegenteil rigoristischer Denkweise gehalten. Aber darauf kann erst im nächsten Kapitel weiter eingegangen werden.

c) Die in der Kulturgeschichte hervortretenden Veränderungen des sittlichen Wollens und Handelns.

Kann man sagen, daß sich im ganzen der Kulturgeschichte oder im Verlauf unserer abendländischen Kulturentwicklung eine Veränderung der sittlichen Gesinnung erkennen lasse, die man als Vermehrung und Entfaltung sittlicher Charaktere bezeichnen darf? Der Beantwortung dieser Frage stellen sich die allergrößten Schwierigkeiten in den Weg. Je primitiver die sittlichen Anforderungen sind, die an den Menschen gestellt werden, desto leichter ist es, ihnen Genüge zu leisten. Bei einem in einfachen Verhältnissen lebenden Naturvolk, wo der Zwang der Gewohnheit und Sitte das Verhalten jedes einzelnen bis ins kleinste Detail bestimmt, wird es sehr viel seltener vorkommen, daß ein Individuum sich die Mißbilligung der andern durch Abweichen vom rechten Wege zuzieht, als bei einem hochentwickelten Kulturvolk. Wenn man also die Zahl der sittlichen Charaktere abschätzen wollte auf

Grund der objektiven Übereinstimmung zwischen Sittengesetz und Handlungsweise, so würde man nicht sagen dürfen, daß der Kulturentwicklung eine Charakterentwicklung entspreche. Aber als sittlichen Charakter bezeichnen wir doch nur denjenigen, bei dem der konstante sittliche Wille über alle anderen Triebe und Neigungen dominiert. Der Naturmensch besitzt aber vermutlich gar kein konstantes sittliches Wollen. Jedenfalls sind die stärksten Motive bei ihm sinnliche Reize und Vorstellungen, die mit den Bedürfnissen der Selbsterhaltung, der Fortpflanzung, der Verteidigung usw. zusammenhängen, gewiß nicht sittliche Gedanken und Ideale.

Eine Entwicklung der sittlichen Beurteilungsweise muß der Entwicklung sittlicher Charaktere vorausgehen. Wer einem heteronomen Sittengesetz aus Furcht vor Strafe gehorcht, der handelt nicht aus sittlichen Motiven. Wer unter einem Gesetz lebt, das starke und berechtigte Triebe der menschlichen Natur für sündig erklärt, der muß über kurz oder lang entweder der sittlichen Indifferenz oder einer furchtbaren Gewissensangst anheimfallen. Von der Entfaltung eines sittlichen Charakters kann unter solchen Umständen keine Rede sein. Der sittliche Naturalismus, der die höchste Aufgabe des Menschen in Leistungen sieht, auf welche der Wille keinen oder nur geringen Einfluß hat, läßt die Bildung eines sittlichen Charakters häufig als ausgeschlossen erscheinen. Man denke nur an Nietzsches Ideal der blonden Bestie. Wer als harmloses, friedliebendes und mit menschenfreundlichen Anlagen behaftetes Geschöpf von der Natur gebildet ist und das sittliche Ideal der Raubtierinstinkte kultiviert, der hat wenig Aussicht, sein Leben mit diesem Ideal in Einklang zu bringen. Dem sittlichen Idealisten fehlt vielfach

die Konstanz der Lebensziele, die es dem Realisten soviel leichter macht, ein sittlicher Charakter zu werden. Kurz, eine harmonistische, rigoristische, realistische Moral ist die sicherste Grundlage für die Entwicklung eines sittlichen Charakters.

Nun könnte man einfach schließen: Unsere Zeit hat es so herrlich weit gebracht in der Aneignung jener Moral. Also besitzt sie im Gegensatz zu früheren Kulturstufen die günstigsten Bedingungen für das Wachstum sittlicher Charaktere. Aber dieser Schluß wäre übereilt. Was für Bedingungen ein Zeitalter für das Auftreten irgendwelcher Erscheinungen darbietet, das hängt nicht nur von den fördernden, sondern auch von den hemmenden Einflüssen ab, die es in der betreffenden Richtung ausübt. So günstig nun unsere sittlichen Anschauungen die sittliche Charakteranlage zu beeinflussen imstande sind, so ungünstig wirkt in dieser Hinsicht die Komplikation des modernen Lebens, die damit zusammenhängende Verbreitung von Neurasthenie und Willensschwäche, die mit der Arbeitsteilung in Verbindung stehende Einseitigkeit von Trieben und Leidenschaften, und die immer wachsende Menge der Bedürfnisse des gegenwärtigen Kulturmenschen. Die Entscheidung der Frage, ob diese Schädlichkeiten im Lauf der Geschichte üppiger sich entwickelt haben als die vorteilhaften Einflüsse und ob deshalb der quantitative und qualitative Bestand sittlicher Charaktere in der Menschheit gegenwärtig ein besserer oder schlechterer ist als in früheren Perioden, ist geradezu unmöglich. Statistisch aber läßt sich der Reichtum der Menschheit oder auch nur eines Kulturvolkes an sittlichen Charakteren auch nicht nachweisen. Die Zahl und Beschaffenheit der Verbrechen, die selbst sehr schwer einigermaßen vollständig festzustellen sind und die

noch weniger feststellbare Zahl und Beschaffenheit der guten Handlungen beweisen in dieser Hinsicht gar nichts.

So müssen wir uns damit begnügen, statt eines erreichten Zieles eine erfüllbare Aufgabe zu statuieren. Die bisherige Entwicklung der sittlichen Gedanken und Ideale ist der charaktervollen Entfaltung des sittlichen Lebens entschieden günstig. Die Entwicklung der primären Gesinnung läßt, wie wir oben gesehen haben, gerade in der Gegenwart manche erfreulichen Ansätze erkennen. Sind die Hoffnungen in dieser Hinsicht berechtigt, wird die Arbeit an der Kultur des Willens namentlich auch auf dem Gebiet der Jugenderziehung eifrig in Angriff genommen und durch die fortschreitende Erkenntnis der pädagogischen Wissenschaft gefördert, dann besteht Aussicht, daß das Zeitalter fortgeschrittener sittlicher Ideale auch eine Periode gesteigerter sittlicher Kraft herbeiführt.

d) Die sittliche Menschheitsentwicklung in metaphysischer Beleuchtung.

Nachdem wir die Entfaltung der sittlichen Ideale und Kräfte teils als bereits vollzogenen Prozeß, teils als Aufgabe für die Gegenwart ins Auge gefaßt haben, erhebt sich die Frage nach der Bedeutung dieses Prozesses und dieser Aufgabe. Es handelt sich bei der sittlichen Entwicklung offenbar um eine Vervollkommnung des Zustandes der Menschheit, die ihren Wert in sich selbst hat. Das wird aus den Überlegungen des nächsten Kapitels noch deutlicher hervorgehen. Trotzdem fällt es vielen Menschen außerordentlich schwer, das Schicksal der sittlichen Werte mit denselben Augen zu betrachten, wie das Geschick anderer Kulturgüter. Sie streben nach Besitz für sich und ihre Nachkommen, ohne zu fragen, ob der-

selbe unter allen Umständen unverlierbar sei. Aber für die Resultate der sittlichen Arbeit verlangen sie ganz bestimmte Garantien. Entweder soll der sittlichen Entwicklung eine unbegrenzte Dauer gewährleistet sein oder die Ergebnisse dieser Entwicklung sollen in alle Ewigkeit fortbestehen.

Nun ist die Sittlichkeit, wie wir gesehen haben, eine hohe, wenn nicht die höchste Form bewußten Lebens. Ihr Schicksal kann kein anderes sein als dasjenige aller Bewußtseinswirklichkeit. Wenn es daher richtig ist, daß die Bedingungen für organisches Leben auf unserm Planeten dereinst nicht mehr vorhanden sein werden und daß damit auch die Möglichkeit des Bewußtseinslebens dahinfällt, so scheint dadurch der sittlichen Entwicklung eine absolute Grenze gesteckt zu sein, und eine ewige Dauer ihrer Resultate ist offenbar auch ausgeschlossen. Daß der Bestand organischen Lebens auf der Erde ein zeitlich begrenzter ist, wagt wohl niemand zu bezweifeln. Wer daher den Glauben an die Unverlierbarkeit sittlicher Werte aufrecht erhalten will, der muß entweder die Gebundenheit des Bewußtseins an das organische Leben bestreiten oder er muß das Dauerresultat der sittlichen Entwicklung außerhalb der Bewußtseinswirklichkeit suchen.

Beide Wege sind tatsächlich eingeschlagen worden. Aber der erste führt in geradezu unüberwindliche Schwierigkeiten hinein. Soweit wir nämlich das Bewußtseinsleben in seinem Zusammenhang mit der organischen Substanz wissenschaftlich kennen gelernt haben, hat sich durchweg eine Abhängigkeit nicht nur in dem Sinn gezeigt, daß Bewußtseinsvorgänge niemals ohne Beziehung zu einem Organismus beobachtet werden konnten, sondern auch in dem Sinn, daß selbst verhältnismäßig geringfügige Veränderungen

im organischen Substrat des Seelenlebens oft tiefgreifende Störungen des Bewußtseinsgeschehens zur Folge hatten. Wenn man nun konstatieren muß, daß bestimmte seelische Funktionen ohne bestimmte Organe in einem sonst normalen Individuum nicht zustande kommen und daß sie bei einem Wesen, welches sie besessen hat, mit dem Verlust der betreffenden Organe in Wegfall geraten, so ist die wissenschaftlich korrekte Schlußfolgerung die, daß die Organe nötig sind für die Funktionen. Man kann natürlich auch die vollständig unbegründete Behauptung aufstellen, die nervösen Organe seien wichtig für die Entwicklung der Bewußtseinsfunktionen, würden aber entbehrlich, sobald die letzteren gewonnen seien. Wenn beim Ausfall jener ein Ausfall dieser zu beobachten sei, so komme dies daher, daß die zerstörten Organe Hemmungen auf die mit dem Körper verbundene Seele ausübten, die mit der Befreiung der Seele vom Leib wegfielen. Derartige völlig aus der Luft gegriffene Hypothesen sind ebenso schwer zu widerlegen, wie leicht zu konstruieren. Sie besitzen gar keinen wissenschaftlichen Wert.

Aber selbst wenn man davon absieht, ergibt sich auf Grund dieser Annahme eine Weltanschauung, die durchaus nichts Befriedigendes hat. Wenn nämlich der Organismus notwendig ist für die Entwicklung geistigen Lebens, dieses aber auch ohne jenen fortbestehen kann, so ergibt sich, daß auch die niederen Stufen geistiger und sittlicher Entwicklung neben den höheren und höchsten ewig persistieren. Will man dieser für das sittliche Leben recht wenig förderlichen Konsequenz entgehen, so muß man zu neuen Hypothesen seine Zuflucht nehmen. Man muß entweder zur Wiedergeburtslehre sich bekennen und annehmen, daß das bei einer ersten Inkarnation unentwickelt

gebliebene geistige Leben in einem neuen Organismus zu höherer Vollendung gelangt oder man muß eine Vervollkommnung auch der vom Leib getrennten Seelen für möglich halten. Im letzteren Fall verliert die organische Entwicklung und das geschichtliche Aufwärtsstreben der Menschheit jeden vernünftigen Sinn. Die Forderung, das irdische Leben auszunützen, wird zu einer hohlen Phrase. Die naheliegende Schlußfolgerung, eine vernünftige Seele tue am besten, wenn sie den Leib als ein Hemmnis ihrer freien Entfaltung möglichst bald abstreife, diese von konsequenten Denkern aus der Voraussetzung selbständiger Entwicklungsfähigkeit der körperlosen Seelen öfter als einmal abgeleitete Lehre kann nur durch einen neuen Willkürakt als eine unerlaubte Behauptung hingestellt werden. Kurz die Weltanschauung, die sich bei der Wahl dieses Auswegs ergibt, ist und bleibt logisch und ethisch so unbefriedigend wie nur möglich.

Etwas besser bestellt ist es mit der Position der Wiedergeburtsgläubigen. Aber die Lehre von der Palingenesie gerät mit der Tatsache, daß die Zahl der Lebewesen und die Zahl der Menschen nicht konstant bleibt, daß die niederen Stufen der Entwicklung nicht verschwinden und daß der Fortschritt der Menschheit so ungemein langsam sich vollzieht, in den bedenklichsten Widerspruch. Komplizierte Hilfshypothesen sind nötig, um die an sich vollkommen unbewiesene Behauptung zu stützen und gefährliche Konsequenzen können auch hier nur durch dogmatische Machtsprüche ferngehalten werden. Wenn man daher das Gebiet wissenschaftlich berechtigter Vermutungen einmal überschreiten will, dann ist der naive religiöse Auferweckungsglaube fast besser als die spitzfindigen Ausgestaltungen der Unsterblichkeitslehre.

Wer es mit der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit hält und doch zu metaphysischen Spekulationen über die Bedeutung der sittlichen Menschheitsentwicklung geneigt ist, der muß das Dauerresultat dieser Entwicklung außerhalb der Bewußtseinswelt suchen. Wenn man bedenkt, daß die Bewußtseinsvorgänge Prozesse sind, denen überhaupt nur ein sehr vergängliches Dasein beschieden ist, so erscheint der Satz, daß die Bewußtseinswelt nicht der Träger von Dauerwerten sein kann, geradezu selbstverständlich. Aber die Behauptung, das Dauerresultat sittlicher Menschheitsentwicklung sei außerhalb der Bewußtseinswelt zu suchen, soll nicht nur diese Selbstverständlichkeit zum Ausdruck bringen. Gemeint ist vielmehr, dieses Dauerresultat lasse sich auch in denjenigen Dispositionen nicht finden, die den Bewußtseinsfunktionen zugrunde liegen. Die Fähigkeit zur Hervorbringung psychischen Lebens muß der Substanz in weitem Umfang zukommen; denn es ist nicht einzusehen, wie eine Verbindung von Elementen Eigenschaften soll gewinnen können, die durch keine Besonderheit der Komponenten bedingt sind. Aber die psychischen Dispositionen der komplizierten lebenden organischen Substanz und speziell desjenigen Teiles, an den wir die höchsten Bewußtseinsfunktionen gebunden sehen, sind offenbar etwas ganz anderes als das, was wir die psychische Potenz der Elemente nennen können. Nur die letztere bleibt aber vermutlich bestehen, wenn das organische Leben einmal zugrunde geht. Inwieweit sie durch die sittliche Entwicklung soll beeinflußt werden können, ist freilich schwer einzusehen. Aber daß eine Beeinflussung der psychischen Potenz durch psychische Funktionen unwahrscheinlich sei, wird man nicht behaupten dürfen, wenn man bedenkt, wie sich die Bewußtseinsdisposi-

tionen durch Bewußtseinsvorgänge beeinflussen lassen. Um zu bestimmteren Anschauungen in dieser Richtung zu gelangen, müßte man bestimmtere Annahmen über das Wesen der psychischen Potenz machen, indem man sie etwa wie Schopenhauer und Hartmann als den nach Erlösung ringenden Weltwillen oder sonstwie so zu charakterisieren versuchte, wie es der Konsequenz eines in sich geschlossenen metaphysischen Systems entspricht.[11]) Über recht phantastische Konstruktionen sind auch diese Spekulationen bisher nicht hinausgekommen. Wir wollen daher diese den Anspruch auf Exaktheit erhebende Darstellung der ethischen Grundfragen nicht weiter mit ihnen belasten.



5. Kapitel.

Die Sittlichkeit als Wert und der Streit um die Begründung der ethischen Systeme.

a) Kurze Übersicht der ethischen Systeme.

Der Hauptstreit der ethischen Systeme[1]) dreht sich um die Beantwortung der Fragen: Was ist gut? Wie sollen wir handeln? Warum sollen wir so handeln?

Der eine sagt: Gut ist, was unsere sittliche Billigung findet. Wir sollen so handeln, daß unser Verhalten unsere eigene sittliche Billigung findet, und wir sollen das tun um der sittlichen Billigung willen. Diese Auffassungsweise bezeichnet man in der Geschichte der Philosophie als Rigorismus. Als Vertreter derselben nennen wir Kant.[2]) Seine Ausdrucksweise ist eine etwas andere. Aber gemeint ist das gleiche. Mehr in der Form mit der obigen Fassung übereinstimmend vertritt denselben Standpunkt neuerdings Th. Lipps.[3]

Ein anderer behauptet: Gut ist ein Verhalten, das uns sinnliche Lust bereitet. Wir sollen so handeln, daß möglichst viel Lust für uns resultiert, und wir sollen das tun, weil die Lust das höchste Gut ist. Diese Theorie kennt man unter dem Namen Hedonismus. Sie ist am einseitigsten vertreten worden im Altertum durch die Schule der Kyrenaiker, als deren Begründer Aristipp[4]) genannt wird.

Ein dritter ist der Ansicht: Gut ist, was schön

ist. (In bekannterer Formulierung: erlaubt ist, was gefällt.) Wir sollen in unserm Handeln das Gesetz der Schönheit befolgen und zwar deshalb, weil es nichts Höheres gibt, als in Schönheit zu leben und zu sterben. Die Anhänger dieser Lehre sind vor allem unter den Künstlern zu suchen. Als philosophischen Vertreter können wir vielleicht Shaftesbury[5]) nennen. Zur Bezeichnung einer solchen Richtung, für die ein besonderer Begriff nicht geprägt ist, verwenden wir das Wort „Ästhetismus".

Die Auffassung eines vierten läßt sich folgendermaßen formulieren: Gut ist nur die Wahrheit, schlecht nur die Lüge. Wahrheit ist absolute Widerspruchslosigkeit. Wir sollen so handeln, daß unsere verschiedenen Verhaltungsweisen nicht in Widerspruch zueinander treten, und zwar im Interesse der inneren Wahrhaftigkeit. Diese Auffassung wird am radikalsten entwickelt in einem wenig bekannt gewordenen Buch, das unter dem Namen C. E. Rasius[6]) vor einiger Zeit erschienen ist. Ziemlich nahe steht einer derartigen Lehre auch Natorp[7]) in seiner Sozialpädagogik. Eine besondere Bezeichnung existiert auch für diese Richtung nicht. Wir wollen sie diejenige des sittlichen Intellektualismus nennen.

Ein fünfter sagt: Gut ist die selbstlose Menschenliebe. Wir sollen den natürlichen Egoismus überwinden und nur für das Glück der andern leben und zwar deshalb, weil es kein größeres Glück gibt als zu beglücken, den Nebenmenschen zu lieben und den Feinden zu verzeihen. Zuweilen spielt in diese Auffassung noch der Gedanke herein, daß Liebe Gegenliebe weckt, oder der andere Gedanke, daß vollkommene Selbstlosigkeit den Gipfel der inneren Freiheit und Kraft bedeutet. In den beiden letzteren Wendungen gewinnt die Forderung der Nächstenliebe eine

Begründung durch den Appell an egoistische Interessen. Wir haben dabei keine reinen Formen derjenigen Ansicht mehr vor uns, die wir die heterophilistische nennen wollen. Auch mit religiösen Interessen wird die Forderung der Selbstlosigkeit häufig zusammengebracht. Obwohl daher gerade diese Lehre zu den verbreitetsten Theorien gehört, ist es schwer, wenn nicht umöglich, einen Philosophen zu nennen, der sie in voller Reinheit vertreten hätte. Am nächsten steht ihr gegenwärtig vielleicht Tolstoi.[8])

Ein sechster vertritt schroff die Forderung des rücksichtslosen Egoismus: Gut ist nach der Ansicht eines solchen, was den Interessen des Handelnden am besten dient. Das Individuum soll sein Verhalten nur nach seinen wohlberechneten egoistischen Interessen einrichten; denn „jeder ist sich selbst der nächste". Mandevilles[9]) Bienenfabel und Stirners[10]) berüchtigte Lehren sind wohl die bekanntesten Dokumente dieser Denkrichtung, die als Egozentrismus bezeichnet werden soll, obwohl man sie gewöhnlich einfach Egoismus nennt.

Die Auffassung eines siebenten geht dahin, daß gut niemand ist als Gott und wer sich mit ihm eins fühlt. Pflicht des Menschen ist, zu glauben, was die religiösen Genies als Gottes Willen erkannt haben, und danach zu handeln: denn des Menschen ganzes Geschick ruht in Gottes Hand. Diese Auffassung, die wir die mystizistische nennen wollen und die man gewöhnlich einfach als die religiöse oder christliche Ethik bezeichnet, wird so häufig vertreten, daß wir uns die Angabe eines besonderen Repräsentanten wohl ersparen können.

Eine achte Ansicht läßt sich in folgender Weise darstellen: An sich gut sind alle Lebensäußerungen, die positive Gefühle hervorrufen. Schlecht wird eine

solche nur dadurch, daß sie zu den andern nicht ins rechte Verhältnis gebracht wird. Der Mensch soll so leben, daß alle seine berechtigten Entwicklungsmöglichkeiten in der richtigen Harmonie zur Entfaltung gelangen; denn „höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit“. Diese meist unter dem Begriff des Humanitätsideals zusammengefaßte ethische Denkrichtung, die wir die harmonistische nennen wollen, ist namentlich von pädagogisch interessierten Denkern häufig vertreten worden. Unsere Formulierung entspricht am meisten der Lehre von Th. Lipps[11]), der eine Verbindung der rigoristischen und der harmonistischen Auffassung anstrebt.

Eine weitere ethische Theorie ist diejenige des Naturalismus, unter welchem Namen allerdings recht Verschiedenes verstanden werden kann. Gut ist nach der Ansicht der Naturalisten das naturgemäße Leben. Der Mensch soll bei seinem Verhalten stets die Natur zur Führerin nehmen. Auf die Frage, warum dies geschehen soll, lauten die Antworten meist sehr unbestimmt. Aber der Hauptgedanke der Begründung läßt sich aus all den dunklen Umschreibungen vom Willen der Natur, welchem der Mensch sich fügen müsse, vom Zweck der Natur, demgegenüber die Unterordnung des Menschen als selbstverständlich betrachtet wird usw., etwa folgendermaßen herausheben: Der naturgemäß lebende Mensch tut freiwillig, was er sonst zu tun gezwungen wird. Er entgeht all den Übelständen, in die er gerät, wenn er in ohnmächtigem Trotz gegen die Naturnotwendigkeit sich auflehnt. Soweit läßt sich die Meinung der verschiedenen Naturalisten ziemlich einheitlich darstellen. Die Divergenzen ergeben sich bei der näheren Bestimmung der Begriffe Natur und Naturgemäß. Die einen denken nämlich bei diesen Begriffen nur an die äußere Natur. Sie

suchen die Normen des sittlichen Lebens aus der Zoologie und anderen derartigen Naturwissenschaften zu gewinnen. Die Vertreter dieser Auffassung sind äußerst zahlreich. Viele sind in philosophischer Hinsicht krasse Laien. Als einer der Kompetentesten sei Unold[12]) genannt. Aber auch der Hauptvertreter der evolutionistisch-naturalistischen Philosophie, Spencer, darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, wenn er auch nicht so einseitig wie die meisten andern nur den physikalischen und biologischen Standpunkt in der Begründung der Ethik betont. Im Grunde genommen muß man Spencer trotz seiner Neigung zum biologischen und zum psychologischen Naturalismus wegen seiner soziologischen Gedankengänge mehr der Richtung des im Folgenden näher zu charakterisierenden Utilitarismus zurechnen.[13])

„Psychologischen" Naturalismus können wir die andere Form des ethischen Naturalismus nennen, weil die Vertreter dieser Auffassung unter der Natur vor allem die psychische Natur des Menschen verstehen. Seiner Natur entsprechend leben, heißt ihnen nichts anderes als „seinen natürlichen Trieben und Neigungen folgen". Das größte Übel sehen sie in dem Zwang unnatürlicher Sitte und Sittlichkeit. Der vollkommenste Mensch ist ihnen nicht derjenige, der anders zu werden sich bemüht, als er ist, sondern derjenige, der sein eigenes Wesen freudig bejaht. Freilich schwebt auch dem Naturalisten dieser Art ein Ideal vor. Der Übermensch Nietzsches[14]) ist ja ein sehr bekannt gewordenes naturalistisches Ideal. Es ist also im Grund nur hervorzuheben, daß der Naturalist kein sittliches Ideal anerkennt. Das heißt aber wiederum nicht, daß der Naturalist keine sittlichen Wertschätzungen habe; denn das Aufstellen eines Persönlichkeitsideals bedeutet eine sittliche Wert-

schätzung unter allen Umständen. Aber was sittlich geschätzt wird, ist nicht die siegende Kraft sittlichen Lebens, sondern die Vollkommenheit, die natürlich angeboren oder — angezüchtet sein muß.

Endlich haben wir noch zwei ethische Theorien zu erwähnen, die bei großer innerer Verwandtschaft doch in gewissem Sinn Gegensätze bedeuten, den Eudämonismus und den Utilitarismus. Beide stimmen überein in der Unbestimmtheit oder Allgemeinheit ihrer Formulierung. Sie schränken den Zweck, der die sittliche Forderung bestimmen und begründen soll, nicht auf eine bestimmte Klasse von Werten ein, sondern bezeichnen als solchen ein Maximum von Werten überhaupt. Aber während der Eudämonismus diese Wertsumme mehr subjektiv charakterisiert, faßt sie der Utilitarismus mehr objektiv auf. Jener sagt: Gut ist, was Glück bringt. Der Mensch soll so handeln, daß er möglichst viel Glück erwirbt; denn das Glück ist das höchste Gut. Als Hauptvertreter dieser weitverbreiteten Auffassung sei Aristoteles[15]) genannt.

Der Utilitarismus stellt die Behauptung auf: Gut ist, was Nutzen schafft. Der Mensch soll bei all seinem Handeln den Nutzen im Auge behalten; denn die höchsten Werte können unter dem Begriff des Nützlichen zusammengefaßt werden. Diese Lehre ist besonders in der englischen Philosophie entwickelt worden. Als Hauptvertreter sind zu nennen Bentham[16]) und J. St. Mill.[17])

Beide Richtungen können in einer individualistischen und in einer universalistischen Form vertreten werden, je nachdem Glück und Nutzen nur vom Standpunkt des Individuums oder auch vom Standpunkt der Allgemeinheit aus betrachtet wird. Im ersteren Fall gehen die betreffenden Auffassungen über in den Egozentrismus, von dem bereits die Rede

war. Wir wollen also unter dem Eudämonismus und Utilitarismus nur die nicht einseitig individualistischen Theorien dieses Namens verstehen.

Sie gehen, wie leicht erklärlich, häufig ohne scharfe Unterscheidung ineinander über, so daß ein Philosoph, der sich selbst als Eudämonist bezeichnet, oft mit demselben Recht Utilitarist genannt werden kann und umgekehrt. Wenn man eine richtige Trennung durchführen will, muß man den Gegensatz der Eigenwerte und der Wirkungswerte zur Begründung heranziehen. Der konsequente Eudämonismus beschränkt seine Wertberechnung auf die Eigenwerte, während der Utilitarismus mit einer gewissen Einseitigkeit die Wirkungswerte ins Auge faßt.[18]) Daß dabei für den letzteren die Dauerwerte, für den ersteren die Augenblickswerte hauptsächlich ins Gewicht fallen, daß jener mehr die Arbeit an dauernden Glücksbedingungen, dieser mehr die Sorge für den jeweiligen Gemütszustand für die oberste Pflicht des Menschen zu halten geneigt ist, begreift man wohl ohne weiteres.[19]) Wir wollen für die Begriffe Eudämonismus und Utilitarismus in diesem Sinn die Begriffe Idealismus und Realismus einführen.

Der Zusammenhang zwischen den ethischen Richtungen und den Typen sittlicher Auffassung, die wir früher durch psychologische Betrachtung gefunden haben, ein Zusammenhang, den unsere Namengebung deutlich zum Ausdruck bringt, dürfte nach den obigen Darlegungen wohl ohne besonderen Kommentar verständlich sein.

b) Kritik der ethischen Systeme.

Bei der Kritik der ethischen Systeme muß man vor allem beachten, daß die Frage „warum sollen wir so und nicht anders uns verhalten?“ zweideutig ist.

Sie kann nämlich erstens den Sinn haben: Welches soll das Motiv unseres Verhaltens sein? und sie kann zweitens die Frage ausdrücken: Welches ist die logische oder sagen wir gleich die teleologische Begründung der sittlichen Forderung? Es gibt Philosophen, welche die letztere Fragestellung prinzipiell ablehnen. Sie behaupten, die sittliche Forderung bedürfe keiner teleologischen Begründung. Diese Behauptung kann zwei Gründe haben: Entweder will man sagen, die Sittlichkeit sei Selbstzweck und dürfe nicht zu einem Mittel für andere Zwecke „degradiert" werden, oder man will betonen, daß die sittliche Forderung eine letzte Gegebenheit sei, einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig.

Was nun die erstere Auffassung anbetrifft, so beruht sie auf einem merkwürdigen Mißverständnis. Selbst wenn man nämlich die mit guten Gründen zu bekämpfende Meinung vertritt, daß die Sittlichkeit nur Selbstzweck, nicht auch Mittel für andere Zwecke, oder, was dasselbe besagt, nur Eigenwert, nicht auch Wirkungswert sei, so folgt daraus nicht, daß eine teleologische Begründung der sittlichen Forderung unmöglich sei. Eine solche hätte dann vielmehr in der Aufweisung des Eigenwertcharakters der Sittlichkeit zu bestehen.

Die letztere Auffassung verkennt vollständig das Wesen der Ethik als Wissenschaft. Unbegründete Forderungen aufstellen heißt nicht die Ethik wissenschaftlich begründen. Die Aufstellung eines nicht weiter zu begründenden sittlichen Gesetzes hätte nur dann wissenschaftlichen Wert, wenn behauptet werden dürfte, daß die Menschen ausnahmslos oder unter bestimmten Bedingungen notwendig nach diesem Gesetz handeln. Zu behaupten, man wisse, wie die Menschen handeln sollten, obwohl sie es vielfach nicht tun wollten,

und obwohl man nicht sagen könne, warum sie sollten, heißt nichts anderes, als sich ein wissenschaftliches Armutszeugnis ausstellen. Selbst wenn die sittlichen Forderungen ungewordene und in ihrer psychischen Wirksamkeit unbeeinflußbare Gegebenheiten wären, was sie nicht sind, selbst dann müßte man zu begründen versuchen, warum der Mensch diesen Forderungen gehorchen soll oder warum man den Menschen so erziehen soll, daß er diesen Forderungen gehorcht. Dieser Aufgabe kann man sich nur entziehen, wenn man bestreitet, daß vernünftige Überlegungen das willkürliche Handeln des Menschen zu beeinflussen imstande sind. Aber dann ist die Beschäftigung mit ethischen Fragen überhaupt ein recht unnützes Unternehmen.

Wir halten also daran fest, daß die Frage: Warum soll der Mensch die sittliche Forderung erfüllen? durch eine teleologische oder allgemeiner durch eine werttheoretische Begründung dieser Forderung beantwortet werden muß. Die Angabe eines Motivs, aus dem der Mensch handeln soll, bildet einen Teil der Antwort auf die Frage: Wie sollen wir handeln? und hat mit der eigentlichen Normbegründung nichts zu tun. Wie wichtig diese Unterscheidung ist, zeigt sich besonders in der kritischen Betrachtung der rigoristischen Lehre, wie wir sie oben formuliert haben. Der Satz nämlich, der Mensch solle tun, was er sittlich billigt, und zwar um der sittlichen Billigung willen, dieser nahezu axiomatisch gewordene Satz hat eine gewisse Berechtigung als Aussage über die Motive, aus denen der sittliche Mensch handelt. Im Grunde genommen bedeutet er allerdings auch in dieser Hinsicht recht wenig. Denn der sittliche Mensch denkt gewöhnlich nicht an die sittliche Billigung oder Mißbilligung, sondern einfach an das, was diese Billigung oder Mißbilligung hervorruft, wenn er sich sittlich zur Ausführung oder Unter-

lassung einer Handlung bestimmen läßt. Auf diesen Mechanismus der sittlichen Motivation sind wir ja früher ausführlich eingegangen. Er wird durch Wendungen wie „das Gute um des Guten willen“ oder „das sittlich zu Billigende um der sittlichen Billigung willen“ mehr verschleiert, als beschrieben.

Wird dagegen der Satz, der Mensch solle das Gute tun um der sittlichen Billigung willen, als werttheoretische Begründung der sittlichen Forderung aufgefaßt, so ist er nicht nur ungenau, sondern falsch, oder richtiger — unvernünftig. Die sittliche Billigung ist durchaus nicht ein so hoher Wert, daß ihr als solcher bedeutende Opfer gebracht werden dürften. Wir erleben diese Billigung ebensowohl bei Betrachtung der Verhaltungsweise anderer wie beim Bewußtsein unseres eigenen Verhaltens. Wer würde nun nicht lieber darauf verzichten, von einer guten Handlung zu hören und ein Gefühl sittlicher Befriedigung zu erleben, als beispielsweise einen Erfolg in seinem Beruf zu erringen? Wer würde die tiefe, nachhaltige Freude über den beruflichen Erfolg dem flüchtigen Gefühl der Billigung bei der Kunde von der guten Handlung opfern, wenn er vor die Wahl gestellt würde, sich entweder von dieser Handlung erzählen zu lassen oder jenen Erfolg zu haben? Dieses Beispiel dürfte zur Genüge zeigen, wie tief die Stellung ist, die man der sittlichen Billigung in der Wertskala anzuweisen hat. Trotzdem wird kein anständiger Mensch einen Erfolg in seinem Beruf mit einer Schlechtigkeit erkaufen. Sollte das durch Wertberechnung seitens des betreffenden Individuums erklärt werden, so müßte man sagen, es seien nicht sittliche, sondern egoistische Werte, die am höchsten geschätzt werden. Nicht daß die Schlechtigkeit überhaupt unterbleibt, sondern daß er sie nicht begeht, nicht daß die Welt um ein Gefühl

der Mißbilligung ärmer ist, sondern daß er sich nicht verachten und unter Umständen der Verachtung der andern anheimfallen muß, kann ein wichtiges Moment in der Wertüberlegung eines Menschen bilden, der die Unterlassung einer schlechten Handlung von solcher Überlegung abhängig macht. Die meisten anständigen Menschen werden aber solche Wertüberlegung in einem derartigen Fall gar nicht anstellen. Sie begehen die Schlechtigkeit nicht, weil sie es einfach nicht können, weil die weitaus stärkeren Motive, die ihr Verhalten bestimmen, die Gedanken an die korrekte Handlungsweise sind, denen zu folgen sie von Jugend auf gelernt haben.

Die Hauptfrage ist also: Warum sollen wir der werdenden Generation Prinzipien und sittlichen Charakter anerziehen und warum sollen wir bei uns selbst diese Dinge pflegen, anstatt uns, wenn wir etwas davon in uns haben, so schnell als möglich und so gut es eben gelingen will, zur Prinziplosigkeit zu bekehren? Auf den ersten Teil dieser Frage könnte man antworten: Aus Egoismus, um uns selbst durch Fesselung von Kräften zu schützen, die sonst zu einer Gefahr für uns heranwachsen würden. Das ist die Antwort, die der Naturalismus vielfach für die einzig mögliche Begründung des Rigorismus zu halten scheint, und die gleichbedeutend wäre mit einer Bankerotterklärung der rigoristischen Lehre. Wenn nämlich nur der Egoismus der Erzieher den werdenden Menschen in die Zwangsjacke des sittlichen Charakters stecken würde, so hätte jedes den Kinderschuhen entwachsene denkende Individuum das Recht und die Möglichkeit, sich davon, teilweise wenigstens, zu befreien. Man denke nur an die nicht gerade seltenen Libertins, die als Nachfolger Nietzsches oder unter einer anderen Flagge in Theorie und Praxis diese Bahn der „Entwicklung“ einschlagen.

Daß Nietzsche die Lehre von der Begründung der rigoristischen Denkrichtung durch eigennützige Absichten der sittlichen Gesetzgeber sozusagen in größerem Rahmen entwickelt, daß er nicht jede einzelne Generation schlaue Berechnungen zur sittlichen Umstrickung der folgenden Geschlechter anstellen läßt, sondern einen weltgeschichtlichen Prozeß, den „Sklavenaufstand in der Moral" annimmt, durch welchen aus Furcht und Selbstsucht der Geist sittlichen Gehorsams in die Welt gekommen und zum Sieg gelangt sei, das ändert wenig an der Konsequenz dieser Lehre. Es folgt daraus nur das Recht der sittlichen Emanzipation in um so weiterem Umfang.

Der Rigorismus befindet sich in der unerfreulichen Position derjenigen Doktrinen, die sich ihre Begründung von ihren Gegnern konstruieren und widerlegen lassen müssen, weil sie selbst zu wenig um eine solche sich bemühen. Der Naturalismus muß siegreich bleiben, wenn es dem Rigorismus nicht gelingt, zu zeigen, welchen Wert es für das Individuum selbst hat, der rigoristischen Auffassung sich anzuschließen. Dieser Nachweis ist aber gar nicht leicht zu führen. Man kann zwar, den Fehler einer Überschätzung der bloß sittlichen Gefühle vermeidend, auf die Bedeutung der sittlich-egoistischen Gefühle hinweisen. Aber wenn das Bewußtsein der eigenen sittlichen Vollkommenheit auch einen hohen Persönlichkeitswert darstellt, so bedeutet die Selbstverachtung, welcher der gewissenhafte Mensch bei einer Abweichung vom Wege der Pflicht anheimfällt, doch ein ungleich größeres Übel. Wer nun rigoristisches Pflichtbewußtsein besitzt und nicht los werden kann, für den bildet der Hinweis auf das Glück der sittlichen Selbstzufriedenheit und auf das Elend der Selbstverachtung ein wichtiges Argument, wenn er behauptet, es sei zweck-

mäßig, seinen Idealen treu zu bleiben. Aber wenn es sich um die Frage handelt, ob es besser sei, Pflichtbewußtsein zu haben oder nicht zu haben (nicht etwa demjenigen, das man hat, zu folgen oder nicht zu folgen), dann erwächst aus der Tatsache, daß für den Gewissenhaften das aus einer Pflichtverletzung entstehende Unglück bei weitem größer ist als das Glück beim Bewußtsein erfüllter Pflicht, ein bedeutsames Argument gegen den Rigorismus, wenigstens gegen diejenige Form desselben, bei welcher es dem Anhänger dieser Richtung schwer oder unmöglich ist, seiner sittlichen Überzeugung entsprechend zu leben. Man denke nur an den Druck der Gewissensangst, unter dem die Bekenner starrer Gesetzesreligion oft so furchtbar gelitten haben, und frage sich, ob die sittliche Gewissenhaftigkeit unter solchen Umständen ein Gut oder ein Übel genannt werden muß!

Aber selbst, wenn wir diese Argumentation gegen den Rigorismus nicht anerkennen wollten, fehlt es uns jedenfalls noch an Gründen für die rigoristische Lehre. Man kann nicht sagen, derjenige Rigorist, dem es gelinge, die sittliche Forderung in allen Punkten zu erfüllen, besitze in der Zufriedenheit mit sich selbst doch unter allen Umständen einen bedeutenden Wert, der dem Naturalisten abgehe; denn ein Naturalist kann die ständige Zufriedenheit mit sich selbst in noch viel höherem Maß erleben. Kurz, solange man die Sittlichkeit nur als Eigenwert oder höchstens als Bedingung für das Bewußtsein persönlicher sittlicher Vollkommenheit betrachtet, solange kann eine Begründung des Rigorismus nicht gelingen.

Auch sonst lassen sich gegen die geschichtlich bekannt gewordenen rigoristischen Theorien mancherlei Einwände erheben.[20]) Der wichtigste ist der, daß sie unvollständig oder, wie man meist sagt, bloß formal

sind. Sie stellen fest, daß gut dasjenige Verhalten ist, welches sittliche Billigung findet. Nun erhebt sich natürlich entweder die Frage, was sittlich gebilligt wird, oder die andere, was sittlich gebilligt werden soll. Auf beide Fragen antworten die philosophischen Rigoristen mit Vorliebe: Das pflichtgemäße Handeln. Das pflichtgemäße Handeln ist aber nicht anders zu bestimmen als wieder unter Bezugnahme auf die sittliche Billigung. So ergibt sich ein verhängnisvoller Zirkel und die Frage nach dem Inhalt der sittlichen Forderung bleibt unbeantwortet.

Einzelne Vertreter des Rigorismus, wie z. B. Th. Lipps, suchen nun freilich diesen Fehler des Formalismus oder des Zirkelschlusses oder der Unvollständigkeit in der Entwicklung der sittlichen Normen, wie er besonders durch den Einfluß Kants eine gewisse Verbreitung gefunden hat, zu vermeiden. Aber indem sie die Wurzel des Übels in der rationalistischen deduktiven Behandlung der ethischen Probleme bei Kant sehen, gelangen sie zu einem Empirismus, der die Frage: Was soll sittlich gebilligt werden? für beantwortet hält durch Beantwortung der Frage: Was finden sich im Bewußtsein des zu klarer Selbstbesinnung gelangenden Individuums für sittliche Wertschätzungen? Diese Auffassung übersieht die Variabilität der sittlichen Beurteilung und will eine einzelne Entwicklungsform des sittlichen Lebens zur bleibenden Norm erstarren lassen.

Sehen wir nun zu, ob die anderen ethischen Systeme, die nach unserer Auffassung eigentlich alle besondere Gestaltungen des Naturalismus und zwar des „psychologischen“ Naturalismus darstellen, befriedigendere Ausprägung gefunden haben! Was zunächst den Hedonismus anbetrifft, so wird man das von ihm gewiß nicht behaupten dürfen. Er muß geradezu als

das schlechteste ethische System bezeichnet werden.[21]) Vor allem muß man betonen, daß der Grundgedanke der hedonistischen Theorie, gut sei, was sinnliche Lust bereite, mit unsern tatsächlichen sittlichen Wertschätzungen vielfach in den schärfsten Widerspruch gerät. Wenn der Hedonismus also für die Gegenwart Geltung beanspruchen wollte, so könnte er es nur insofern, als er die herrschende Moral für reformbedürftig erklären und behaupten müßte, das was sittlich gebilligt werden sollte, sei das Lustbereitende.

Diese Behauptung wäre natürlich zu beweisen, und ein solcher Beweis muß dem Hedonismus unter allen Umständen kläglich mißlingen. Es ist ja nicht richtig, daß die sinnliche Lust beziehungsweise das, was sie auslöst, die sinnlichen Empfindungen und Reize, die höchsten Werte darstellen, die der Mensch kennt. Die sinnliche Lust ist zwar die intensivste, aber auch die vergänglichste aller Gefühlsregungen. Ihre Bedingungen sind ausgesprochene Konsumptionswerte, indem die Reizmittel sich erschöpfen und die Empfänglichkeit für dieselben sich abstumpft. Die Möglichkeit des sinnlichen Genießens wird überdies sehr eingeschränkt, wenn man die Konsequenz der hedonistischen Auffassung zieht und die physischen Unlustbedingungen, die sich vielfach als Folgeerscheinungen schrankenlosen Genießens einstellen, ebenso fürchtet, wie man die Lustbedingungen dieser Theorie zufolge schätzt. Die sinnlichen Werte sind ferner diejenigen, die am wenigsten willkürlich zu beeinflussen sind. Wo aber eine Beeinflussung derselben möglich ist, da erfordert dieselbe Arbeit, die unter Umständen bedeutende Ansprüche an die sinnliche Entsagungsfähigkeit stellt. Wer würde die Reben pflegen und den Wein durch all die mühsamen Operationen, die dieses Geschäft erfordert, heranbilden, wenn der

Winzer Hedonist wäre? Wenn jeder nur genießen und Unbehagen vermeiden wollte, dann würde die Genußmöglichkeit für alle nach kurzer Zeit auf ein Minimum reduziert sein.

Nun wendet ein Vertreter der hedonistischen Theorie vielleicht ein, es heiße diese Lehre mißverstehen, wenn man sie so interpretiere, als sei es danach Pflicht des Menschen, Raubbau zu treiben, um in kurzer Zeit möglichst viel Genuß herauszuschlagen. Gemeint sei vielmehr, der Mensch solle so leben, daß er Zeit seines Lebens dasjenige Verhältnis sinnlicher Genüsse und sinnlicher Leiden sich sichere, welches für jeden nach seiner besonderen Lage das günstigste überhaupt erreichbare sei. Aber welcher Mensch weiß denn, wie lange er lebt und wie er demgemäß Konsumption, Produktion und Konservation einzurichten hat, um das für ihn erreichbare Maximum des hedonistischen Ideals zu realisieren? Der Hedonist kann allerdings freiwillig seinem Leben ein Ziel setzen, und diese Möglichkeit ist von den radikalen Vertretern des Hedonismus aus der Schule Aristipps charakteristischerweise stark betont worden. Aber liegt es dann nicht in der Konsequenz dieser Lehre, zu fordern, daß ein möglichst intensives Genußleben möglichst bald abgeschlossen werde, um ein möglichst günstiges Gesamtverhältnis von Leiden und Freuden zu verwirklichen? Und kann dabei der Zustand der Menschheit über den Status einer Generation hinaus nach dem hedonistischen Ideal gestaltet werden?

Es bleibt schließlich dem konsequent denkenden Hedonisten, der seine Position solange als möglich behaupten will, nichts anderes übrig, als von vornherein den Zustand der ganzen Menschheit ins Auge zu fassen und die Forderung aufzustellen, man solle

sich stets so verhalten, wie es nötig sei, wenn das Verhältnis der Gesamtsumme sinnlicher Freuden zur Gesamtsumme sinnlicher Leiden mit der Zeit ein immer günstigeres werden, jeweils so günstig, als es die Rücksicht auf den Fortschritt erlaubt, sein und auf eine immer wachsende Zahl von Individuen sich ausdehnen solle. Wem es gelingen würde, diesem Rezept genau nachzukommen, der wäre gewiß eine sittlich hocherfreuliche Erscheinung. Aber wer wollte sich unterfangen, auch nur in der Theorie, geschweige denn in der Praxis, die komplizierte Regel zur Bestimmung des danach im einzelnen sittlich gebotenen Verhaltens anzuwenden?

Wer die Berechnung ausführen und danach leben würde, der dürfte nicht als ein sinnlicher Mensch in der tadelnden Bedeutung des Wortes bezeichnet werden. Er müßte sich für alles mögliche interessieren, für Wissenschaft, Kunst, Religion, rechtliche, politische, soziale Fragen usw.; denn mittelbar ist die Gestaltung aller Seiten des Kulturlebens von Bedeutung für den sinnlichen Zustand der Gesellschaft. Viele von den ästhetischen, logischen, religiösen, kurz von allen möglichen nichtsinnlichen Werten der Menschheit würden als notwendige Nebenprodukte der Entwicklung erhalten bleiben, ja vielleicht würden alle nichtsinnlichen Werte gerade dann eine besonders befriedigende Gestaltung finden, wenn ein allwissendes Wesen den Kausalzusammenhang aller Werte und Wertbestrebungen bis ins kleinste durchschauen und das ganze Getriebe auf Erreichung eines sinnlichen Optimums einstellen würde.

Aber der Mensch ist kein derartig allwissendes Wesen. Er wird, wenn er seine Aufmerksamkeit einseitig auf die sinnlichen Werte richtet, mit einer gewissen Notwendigkeit zum bornierten Philister werden.

überall nach dem handgreiflichsten sinnlichen Nutzen fragen und die edelsten Blüten des Kulturlebens, die in ferner Zeit vielleicht Früchte auch nach seinem Geschmack ergeben hätten, täppisch zerstören. Das Leben wird arm werden, wenn das hedonistische Ideal, selbst in seiner vollendetsten Gestalt, mit menschlicher Unzulänglichkeit den Bund eingeht. Deshalb müssen wir den Hedonismus als ethisches System endgültig ablehnen.

Die Lebensanschauung des „Ästhetisten“ ist mit einem eigenartigen Reiz umkleidet und übt einen bestrickenden Zauber aus auf alle begeisterungsfähigen Menschen. Der Einfluß Nietzsches auf die Jugend hat zum großen Teil darin seinen Grund, daß er wie kein zweiter die Schönheit der Lebensführung in leuchtenden Farben darzustellen versteht. In ähnlicher Weise ist unser Interesse für die Rennaisancemenschen und für Persönlichkeiten des Altertums, wie Alkibiades, begründet. Aber so groß die praktische Wirksamkeit und die werbende Kraft der ästhetistischen Lehre ist, so gering ist ihre theoretische Haltbarkeit.

Streng genommen müssen wir zwei Formen dieser Lehre unterscheiden, je nachdem das sittliche Leben nur mit Rücksicht auf die Schönheit der äußeren Erscheinung geregelt, oder einem Ideal der sittlichen Schönheit gemäß geformt werden soll. Betrachten wir zunächst die erstere Auffassung! Nach ihr ist erlaubt, was die augenfällige Schönheit in der Darstellung menschlichen Lebens und in der Gestaltung des Rahmens, worin es sich abspielt, nicht gefährdet oder verletzt. Der Sklave seiner Leidenschaften, der ein unerfreuliches Bild gedrückten, unordentlichen Daseins abgibt, wird verachtet. Aber der Mensch, der die wildesten Begierden ohne Hast und Verwirrung, lächelnd und selbstsicher walten läßt, findet Anerkennung und Bewunderung.

Freilich dürften die wenigsten, die sich für die „blonde Bestie", den „Königstiger" und ähnliche Symbole raubtierartiger Kraft und Schönheit begeistern, Repräsentanten ihres Ideals in Wirklichkeit kennen gelernt haben. Die Erscheinungsweise der ungebändigten Leidenschaft ist in der Regel nicht so schön, wie man sie in Romanen dargestellt finden kann. Aber sicher ist, daß manche Handlungsweise, die aus ganz gleichartiger Gesinnung bei verschiedenen Individuen hervorgeht, ästhetisch einen recht divergenten Eindruck hervorzurufen imstande ist, und zwar kommt es vor allem häufig vor, daß ein Verhalten, welches nach den gegenwärtig im allgemeinen geltenden sittlichen Grundsätzen als wertvoll zu beurteilen ist, ästhetisch minderwertig sich darstellt. Vischers „Auch Einer" ist das klassische Beispiel einer im innersten Kern tüchtigen Persönlichkeit, für welche die überwiegend ästhetische Beurteilung geradezu verhängnisvoll wird. Aber auch das alltägliche Leben zeigt uns Erscheinungen dieser Art in Hülle und Fülle. Gewisse wertvolle und nach unserer Auffassung sittlich bedeutsame Tätigkeiten lassen sich überhaupt mit ungetrübter Schönheit der äußeren Erscheinungsweise nicht vereinigen. Alle schmutzige Arbeit wird denn auch von dem radikalen Ästhetisten von Herzen verachtet.

Eine ernsthafte Widerlegung kann diese extremste Richtung des Ästhetismus, wenn sie etwas anderes als das subjektive Lebensideal eines unter besonders günstigen Bedingungen lebenden Einzelnen sein will, kaum beanspruchen. Wenn es Pflicht jedes Menschen wäre, stets alles zu unterlassen, was mit den Gesetzen der Schönheit in der äußeren Erscheinung in Konflikt gerät, so müßte den flüchtigen Werten des ästhetischen Scheins eine ganze Reihe solider

und vielfach geradezu unentbehrlicher Dauerwerte geopfert werden. Warum dies geschehen solle, wird nirgends gesagt und läßt sich auch nicht ergründen.

Aber wie steht es mit der Auffassung des radikalen Ästhetisten, wenn man sie als Privileg eines auf den Höhen des Lebens Wandelnden betrachtet, wie dies von ihren Anhängern in der Regel gefordert wird? Ist von zwei Menschen, denen in gleicher Weise die Sorge für die Notdurft des Lebens erspart bleibt, derjenige nicht der ungleich wertvollere, der sein Dasein, statt es im Taumel niedriger Begehrungen zu vergeuden, nach den Gesetzen der Schönheit formt und zu einem Kunstwerk gestaltet? Daß jeder diese Frage unbedenklich bejaht, ist selbstverständlich. Aber wenn in diesem Falle der Ästhetist gegenüber dem Hedonisten ohne weiteres den Vorrang gewinnt, so ist damit nicht gesagt, daß eine edlere Lebensführung als die des Ästhetisten unter den angedeuteten besonderen Umständen überhaupt nicht möglich sei. Man darf nur nicht vergessen, daß wir einen Ästhetisten nicht denjenigen nennen, der als Mäcen auftritt, Kunst und Künstler fördert und die Welt um hohe ästhetische Dauerwerte bereichern hilft. Ein Ästhetist ist derjenige, der zum mindesten von sich und seinesgleichen fordert, daß die ästhetischen Werte über alle andern gestellt werden. Ein konsequenter Ästhetist ist Nero, der die Würde des Kaisers wegwirft, um die Lorbeeren des Dichters und Deklamators zu erringen, der seine Macht mißbraucht, um das einzigartige Schauspiel des Brandes der Weltstadt zu genießen und „ein griechisch Dichterwerk recht zu verstehn“. Kurz, der Ästhetismus auch des Höhenmenschen kann unerhörte Opfer fordern und verlangt bei konsequenter Durchführung stets viel zu große Opfer. In der modernen belletristischen Literatur ist die Frage, wieweit der

rücksichtslose Schönheitsenthusiast in der Opferung von Lebens- und Persönlichkeitswerten gehen kann, von allen möglichen Seiten beleuchtet zu finden. Da nun nicht einzusehen ist, welchen Vorzug gerade die ästhetischen Werte besitzen sollen, um im Konflikt mit den vitalsten menschlichen Interessen die Superiorität beanspruchen zu dürfen, so muß der Ästhetismus auch als esoterische Lehre der „Herrenmenschen“ verworfen werden.

Der Ästhetist opfert für einen geringeren Wert, den er andern darbietet, unter Umständen höhere Werte dieser andern. Daß ein solches Verfahren verwerflich ist, bedarf keiner weiteren Erklärung. Aber woher kommt es, daß eine Auffassung, deren Unhaltbarkeit so augenfällig ist, eine solche Lebenskraft besitzt wie die ästhetistische? Auf diese Frage findet man leicht die Antwort, wenn man bedenkt, daß der Ästhetist nicht nur an die Werte denkt, die er andern darbietet, sondern auch an die, welche für ihn selbst in Frage kommen. Wenn ein Mensch vor die Alternative gestellt würde, entweder fremdes Lebensglück zu zerstören, damit ein dritter in Schönheit leben könne, oder seinen altruistischen Wertschätzungen zu folgen und das bedrohte Glück zu retten, so würde er wahrscheinlich wenig Bedenken tragen, sich im letzteren Sinn zu entscheiden, selbst wenn er überzeugter Ästhetist wäre. Vieles, was scheinbar auf ästhetischen Wertschätzungen beruht, findet eine hauptsächliche Begründung durch den Egoismus. Selbst das Mäcenatentum, das eine Verbindung von Menschenliebe und Kunstenthusiasmus in vielen Fällen sicherlich darstellt, hat in der Regel eine bald stärkere, bald schwächere egoistische Komponente.

Der Ästhet nun, der sich offen zum Egoismus bekennt, vertritt eine besondere Form der egozentri-

stischen Auffassung. Er heißt es gut, wenn einem geringeren Wert für die eigene Person ein höherer Wert, welcher als Wert für einen andern zunächst in Betracht kommt, geopfert wird. Damit dokumentiert er, daß seine egoistischen Wertschätzungen wesentlich stärker sind als seine altruistischen. Betrachtet er dieses Verhältnis als ein seinsollendes, so wird aus dem naiven Egoismus ein bewußter Egozentrismus, vorausgesetzt, daß die ästhetischen Werte nicht noch höher wie die egoistischen gestellt werden. Wie ist dies aber festzustellen, wo die ästhetischen Werte doch zugleich egoistische für ihn sind? Offenbar in der Weise, daß man ihn in einen Konfliktsfall bringt, wo er zwischen egoistischen Werten, die nicht zugleich ästhetische sind, und ästhetischen zu wählen hat. Der Ästhet, der selbst lieber stirbt, als daß er sich in eine unschöne Situation begibt, oder der stirbt, um andern ein Schauspiel schönen Sterbens zu geben, oder der ähnliche derartige Proben besteht, der hat das Recht, sich für einen konsequenten Anhänger der ästhetistischen Auffassung zu halten. Wer nur altruistische, nicht aber egoistische oder wenigstens nicht die höchsten egoistischen Werte für die ästhetischen opfert, der ist nicht Ästhetist, sondern Egozentrist. Über Recht und Unrecht des Egozentrismus werden wir uns im folgenden noch klar werden müssen. Daß aber der wahre Ästhetismus, wenigstens derjenige, der die Schönheit der äußeren Erscheinung über alle andern Werte gestellt wissen will, eine ganz unmögliche Auffassung ist, das dürfte keinem Zweifel mehr unterliegen.

Die andere Form der ästhetistischen Lehre hat mit der bisher betrachteten nicht viel mehr als den Namen gemein. Sobald das Ideal der inneren, sittlichen Schönheit aufgestellt und die Forderung er-

hoben wird, es solle unter allen Umständen diesem Ideal entsprechend gelebt werden, entsteht natürlich in erster Linie die Frage, welches Verhalten danach als geboten und verboten zu betrachten ist. Sittlich schön ist nach der Auffassung von Denkern wie Shaftesbury und Herbart, die wir zu den Vertretern dieser Theorie rechnen dürfen, alles, was durch eine Funktion des ästhetischen Geschmacks anerkannt wird. Der ästhetische Geschmack wird aber nicht als etwas neben dem sittlichen Beurteilungsvermögen Bestehendes betrachtet, sondern als die Disposition zu Äußerungen des Gefallens und Mißfallens überhaupt. Man kann also die in Rede stehende Ansicht ebensogut in die Worte kleiden: Sittlich schön ist, was sittlich gebilligt wird. Damit geht aber diese Theorie ohne weiteres über in diejenige des Rigorismus, mit der wir uns schon beschäftigt haben.

Der ethische Intellektualismus ist schwer zu fassen. Würde er bloß die klare und einfache Formel aufstellen: Am höchsten sollen die logischen Werte gestellt werden oder der Mensch soll sein Leben der Erforschung der Wahrheit widmen, eine Formel, wie sie von Platon, Demokrit und andern unter Einschränkung auf die oberen Zehntausend tatsächlich ausgesprochen worden ist, so wäre der nächstliegende Einwand dagegen der, daß ein großer Teil der wichtigsten Willenshandlungen dadurch sittlich nicht bestimmt wird. Platon versucht freilich in gewissem Sinn eine Regelung des ganzen Lebens mit Rücksicht auf das dominierende Erkenntnisideal durchzuführen. Aber er kommt über eine willkürliche Konstruktion nicht hinaus. Wenn er beispielsweise verlangt, daß derjenige, der sein Leben der Erforschung der Wahrheit widmet, kein Privateigentum besitzen solle, und diese Forderung damit begründet, daß Besitzinteressen

das rein kontemplative Dasein stören könnten, so kann man ebensogut auch gerade das Gegenteil postulieren, daß nämlich der Forscher möglichst viel besitzen solle, um möglichst viel in den Dienst seiner individuellen Forschungszwecke stellen zu können. Aus der Lehre von der Suprematie der logischen Werte läßt sich ferner, um noch ein anderes Beispiel herauszugreifen, die Forderung ableiten, der Erkennende solle möglichst einfach und zurückgezogen leben, um möglichst wenig von seinen Erkenntnisinteressen abgelenkt zu werden. Es läßt sich aber auch die gerade entgegengesetzte Konsequenz ziehen, der Erkennende solle vor allem das Leben in allen Höhen und Tiefen kennen lernen, um nicht den bedeutsamsten Problemen verständnislos gegenüberzustehen.

Aber selbst wenn jemand der Meinung wäre, es lasse sich das gesamte Verhalten wenigstens der Forscher mit Rücksicht auf das Erkenntnisideal eindeutig normieren, und wenn man über die Exklusivität dieser Lehre hinwegsehen wollte, so bliebe sie unhaltbar aus ganz ähnlichen Gründen, wie der radikale Ästhetismus. Die sekundäre Bedeutung der logischen Werte tritt nur noch viel deutlicher zutage, als dies bei den ästhetischen der Fall ist. Die Wissenschaft ist hervorgewachsen aus praktischen Bedürfnissen, und würde wahrscheinlich in dem Augenblick oder doch nicht lange nach dem Zeitpunkt ihr Ende erreichen, wo sie aufhörte, dem Leben zu dienen. Es gibt zwar Aufopferung im Dienst der Wissenschaft, mehr wahrscheinlich als im Dienst der Kunst; denn jene erzieht durch die Mühsamkeit ihres Erwerbs, durch die Schwierigkeit ihres Betriebs und durch die Langwierigkeit ihrer Veranstaltungen, wodurch Säen und Ernten oft weit auseinander fallen, viel mehr zur Entsagung als diese. Es gibt Aufopferung im Dienst

der Wissenschaft, selbst wenn man die Opfer, die dem Forscherruhm gebracht werden, nicht rechnet. Wenn ein Mensch die Wirksamkeit eines Arzneimittels. das nicht er, sondern ein anderer entdeckt hat, unter Lebensgefahr am eigenen Leib erproben läßt, so darf man annehmen, daß er den Fortschritt der Wissenschaft ohne egoistische Nebengedanken höher schätzt als Gesundheit und Leben. Aber er hat dabei die Überzeugung, daß sein Wagnis der Gesundheit und dem Leben von Tausenden zugute kommt. Er ist also im Grund Altruist und, wenn er sein Verhalten zur Norm erhebt, Heterophilist. Es wird sich kaum jemand finden, der bereit wäre, sein Leben zu lassen, wenn er dadurch bewirken könnte, daß eine für das außerwissenschaftliche Leben bedeutungslose historische Tatsache von einem andern festgestellt wird, und wenn dabei weder der Gedanke an eine Berufspflicht noch der Wunsch, dem andern zum Forscherruhm oder zu sonstigen Vorteilen zu verhelfen, wenn also weder die Rücksicht auf einen sittlichen, noch die auf einen altruistischen Wert dabei eine Rolle spielte. Und wenn man doch einen solchen Menschen finden würde, so kann man gewiß nicht wünschen, daß sein Verhalten vorbildlich für andere werden solle. Wenn man aber sogar soweit ginge zu verlangen, daß jeder Erkennende im Notfall für den Fortschritt der Erkenntnis seine höchsten egoistischen Werte opfere, so kann man doch auf keinen Fall wollen, daß er mit den egoistischen Werten der andern in dieser Weise verfahre. Man muß also zum mindesten die Forderung aufstellen, daß wenigstens die altruistischen Wertschätzungen des Menschen stärker seien als seine logischen. Damit ist aber der ethische Intellektualismus in der bisher betrachteten Form überwunden.

Es gibt jedoch noch andere Formen dieser Theorie. Sie entstehen dadurch, daß der Wahrheitsbegriff verallgemeinert wird. Widerspruchslosigkeit des Wollens, innere Wahrhaftigkeit, Konsequenz und Folgerichtigkeit des Verhaltens sind die Werte, die dann als die am höchsten zu stellenden sich ergeben. Was darunter verstanden wird, ist allerdings recht Verschiedenes. Eine einzelne Willenshandlung kann an sich gar nicht widerspruchsvoll sein. Sie kann nur unter Umständen das Gegenteil dessen verwirklichen, was der Handelnde als wertvoll betrachtet. Dann entsteht ein unerfreulicher Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit. Eine ethische Richtung, die Aufhebung dieses Zwiespalts fordert, scheint unter allen Umständen berechtigt zu sein. Aber sie ermangelt auch jeglicher Bestimmtheit; denn darin, daß sie ein dem Ideal entsprechendes Leben verlangen, stimmen alle ethischen Theorien überein. Der Wert eines solchen Lebens besteht einerseits in der Selbstzufriedenheit, ist also sittlich-egoistischer Natur. Andererseits hängt er ab von der Beschaffenheit des betreffenden Ideals und gehört zu derselben Kategorie wie dieses. Das Ideal kann auch ein minderwertiges sein. Dann ist das ihm entsprechende Leben nur in egoistischer Hinsicht wertvoll, wenn man nicht noch einen gewissen Einfühlungswert, also einen ästhetischen Wert, den es für einen objektiven Betrachter besitzen kann, in Betracht ziehen will. Von einem logischen Wert ist gar keine Rede. Die Hauptfrage der Ethik ist aber die nach der Beschaffenheit des zu verwirklichenden Ideals. Wer dieses als dasjenige der Idealverwirklichung bestimmt, begeht denselben Fehler wie der Rigorist, der als Norm des Lebens aufstellt, normgemäß zu leben.

Eine Art von Widerspruch im Willensleben kann

ferner dadurch entstehen, daß in einem speziellen Fall gewollt wird, was generell Gegenstand des Abscheus ist. So gibt es z. B. einzelne Menschen, denen das Verhalten des Schmeichlers äußerst widerwärtig ist, solange es nicht ihrer eigenen Person gilt. Nach unserer Terminologie sind solche Leute als sittlich unklare Persönlichkeiten zu bezeichnen. Die Forderung sittlicher Klarheit ist ebenso selbstverständlich, wie diejenige der Idealverwirklichung. Aber sie kann auch ebensowenig wie die letztere eine besondere ethische Theorie konstituieren; denn die Frage, welche Ideale zur Klarheit erhoben werden sollen, bleibt unbeantwortet.

Konsequenz des Wollens kann man endlich darin finden, daß sich die Wertschätzungen und Willensziele im Lauf der Zeit nicht verändern. Daß aber diese Art von Konsequenz nur dann sittlich gefordert werden kann, wenn die Wertschätzungen und Willensziele eines Individuums bereits so sind, wie sie sein sollen, und daß der Ethiker vor allem bestimmen muß, wie sie sein sollen, das leuchtet wohl ohne weiteres ein.

Das einzige konkrete intellektualistische Ideal, das als ein allgemeinmenschliches aufgestellt werden kann, ist das der Wahrhaftigkeit im Ausdruck der Gedanken und Gefühle. Dieses Ideal könnte man dadurch zu einem das ganze Leben bestimmenden zu erheben suchen, daß man die Behauptung wagte, all unsere Handlungen hätten einen Ausdruckswert. Aber wenn man dann tatsächlich die Richtigkeit des Ausdrucks über alle anderen Werte stellen wollte, so käme man zu den absurdesten Konsequenzen. Ein Kranker z. B., der ohne Appetit eine Speise zu sich nimmt, würde lügen, wenn man der Handlung des Essens unter allen Umständen einen Ausdruckszweck zuschreiben müßte.

Er sollte also lieber verhungern, als durch sein Verhalten einen Appetit dokumentieren, der nicht da ist. Man wendet vielleicht ein, der Betreffende könne ja in anderer Weise ausdrücken, wie ihm zumute ist. Wenn er einfach eine Speise zu sich nehme, so besage das unter Umständen bloß, daß ihm am Zweck des Essens, an der Erhaltung seines Lebens etwas gelegen sei, oder daß er den Rat des Arztes für richtig halte usw. Aber damit gibt man zu, daß nicht die eindeutige Zuordnung jeder Verhaltungsweise zu einem auszudrückenden Erlebnis, nicht die ohne Rücksicht auf einen Verstehenden vorhandene objektive Richtigkeit des Ausdrucks als Bestimmungsgrund des Lebens aufzufassen ist, sondern die Absicht, andere, gleichviel auf welche Weise, über das zu unterrichten, was ihnen als fremdes Seelenleben nur indirekt erfaßbar ist. Es ist ja auch gar nicht einzusehen, was die objektive Richtigkeit des Ausdrucks ohne die Rücksicht auf Mitteilungszwecke für einen Wert haben soll.

Aber können denn die Mitteilungszwecke als die obersten Zwecke des Lebens in Betracht kommen? Auch wenn man von einsam lebenden Menschen ganz absieht, muß man diese Frage verneinen. Selbst die größten Wahrheitsfanatiker, die es unter allen Umständen verwerfen, einen Menschen zu täuschen, auch wenn durch solche Täuschung ein Menschenglück oder ein Menschenleben gerettet werden könnte, selbst diese versteigen sich nicht zu der Behauptung, daß jeder möglichst vielen möglichst viel von dem mitteilen müsse, was er denkt, glaubt, fühlt und will. Wer zu der einfachen Einsicht gelangt ist, daß es neben wertvollen auch wertlose und schädliche Mitteilungen gibt, der sollte sich aber auch der Konsequenz nicht entziehen, daß Mitteilungen als solche

gar keinen Eigenwert besitzen, sondern ihren Wert nur gewinnen durch den Zweck, zu dem sie gemacht werden. Wer sein Eigenleben anderen mitteilt, um von ihnen bewundert zu werden, für den hat die Mitteilung egoistischen Wert. Für den Psychologen besitzt sie unter Umständen logischen Wert. Für den Zuhörer kann die Erzählung eines anderen altruistische, ästhetische, logische, egoistische, sittliche, religiöse Werte darbieten. Durch das Interesse an all diesen Werten wird das Mitteilungsbedürfnis und das Bedürfnis, Mitteilungen entgegenzunehmen, bestimmt. Die Lüge ist verwerflich, sofern sie entweder gar keinen Wert herbeizuführen, sondern nur Werte zu gefährden bestimmt ist, oder sofern sie höhere Werte niedrigeren opfert. Da die Lüge stets einen logischen Wert preisgibt oder einen logischen Unwert schafft, so muß man sie absolut verwerfen, wenn man die logischen Werte als die unter allen Umständen am höchsten zu stellenden betrachtet. Das ist aber, wie wir oben in der Betrachtung des platonischen Intellektualismus gesehen haben, eine unmögliche Auffassung. Die höchsten altruistischen und die höchsten egoistischen Werte stehen höher als die logischen. Eine Lüge, die einem andern Menschen Glück und Leben rettet, ohne einem dritten entsprechenden Schaden zu bringen, oder einer ganzen Anzahl weiterer Personen nachteilig zu werden (durch Lockerung der gesellschaftlichen Ordnung, Veranlassung eines gemeingefährlichen Irrtums usw.), und eine Lüge, die dem Subjekt in höchster Not Rettung bringt, ohne anderen Individuen oder der Gesellschaft ernstlich zu schaden, muß demnach für erlaubt gelten. Es gibt freilich nur ganz wenige Fälle, wo diese Bedingungen erfüllt sind. Und auch wo ein solcher Fall zweifellos vorliegt, kann eine Abweichung von der Wahr-

heit demjenigen nicht empfohlen werden, der zunächst das Prinzip unbedingter Wahrhaftigkeit sich zu eigen gemacht hat. Ein solcher müßte sich als Schwächling oder Feigling verachten, wenn er einem andern Menschen zuliebe oder auch um eines hohen egoistischen Wertes willen, nicht etwa einen logischen, sondern den höchsten egoistischen Wert, die Integrität der eigenen sittlichen Persönlichkeit, die sittliche Selbstachtung preisgeben würde.

Bewußte Täuschung anderer Menschen darf sich in den angedeuteten Fällen nur derjenige gestatten, der entweder gar keine Prinzipien für sein Verhalten in besonderen Situationen hat, oder diese Abweichungen von der Regel der Wahrhaftigkeit zum Prinzip erhebt. Ob die Prinziplosigkeit oder die Prinzipienfestigkeit vorzuziehen sei, haben wir an dieser Stelle nicht zu entscheiden. Daß es keine Absurdität ist, wenn jemand sich das Recht der Unwahrhaftigkeit für bestimmte Fälle prinzipiell sichert oder sich sogar die Pflicht der Unwahrhaftigkeit für bestimmte Fälle auferlegt, das wird man gern zugeben, wenn man an das Verhalten denkt, welches unter Umständen die Selbsterhaltung im Krieg, die Wahrung staatlicher Interessen im diplomatischen Verkehr, die Gesetze der Diskretion usw. notwendig machen. Es wird freilich manchem, dem die gegenwärtig geltenden sittlichen Grundsätze in Fleisch und Blut übergegangen sind, eine Ethik ohne weiteres fragwürdig erscheinen, die ein Recht oder eine Pflicht der Unwahrhaftigkeit als Möglichkeit überhaupt in Betracht zieht. Aber wer sich auf den Standpunkt stellt, den wir hier einnehmen, wer einsieht, daß es sich nicht darum handelt, von bereits feststehenden Grundsätzen aus den Versuch einer Begründung der Ethik zu beurteilen, sondern die Frage zu diskutieren,

welche Grundsätze gepflegt werden sollen, der muß zugeben, daß es besser ist, wenn die Menschen weniger schroffe Prinzipien haben und diesen unter allen Umständen treu bleiben, als wenn sie sich in der Theorie an möglichst erhaben klingenden idealen Forderungen begeistern und es in der Praxis für ganz selbstverständlich halten, daß man ihnen nicht genügen kann.

Ein naheliegendes Mißverständnis muß noch besonders ferngehalten werden. Wenn wir betont haben, daß die logischen Werte nicht als die absolut dominierenden in Betracht kommen können, so könnte man daraus Recht und Pflicht einer Bevormundung der Wissenschaft durch staatliche und kirchliche Mächte abzuleiten versuchen. Das wäre eine Auffassung, die sich diskutieren ließe, wenn die vollendete Wissenschaft in dem Besitz des Staates oder der Kirche sich befinden und zum größtmöglichen Wohl der Menschen verwaltet werden würde. Das ist aber nicht der Fall und kann niemals der Fall sein. Die Wissenschaft wäre in dem Augenblick tot, wo sie etwa in Form einer alles menschliche Wissen enthaltenden Universalbibliothek nur noch als unpersönliches Kulturprodukt fortbestehen würde. Sie lebt nur in den Seelen wissenschaftlich arbeitender, lehrender und lernender Menschen. Für diese ist die Erkenntnis der Wahrheit Berufspflicht. Nicht logische Werte sind es, die der Vertreter der Wissenschaft am höchsten stellt, wenn er in der Erforschung der Wahrheit alle andern Rücksichten beiseite läßt, sondern sittlich-egoistische, die wir zusammenfassen können unter dem Begriff „Integrität des sittlichen Selbstbewußtseins“. Man sagt vielleicht, der Vertreter der Wissenschaft solle eben seinen Beruf anders auffassen. Aber wenn man diese Forderung begründen will, so muß man entweder behaupten, alle durch den Fort-

schritt der Wissenschaft der Menschheit erwachsenden Werte zusammengenommen seien weniger bedeutungsvoll als einige, durch dieses oder jenes wissenschaftliche Ergebnis gefährdet erscheinende Interessen, oder man muß sich zu der These versteigen, daß eine gedeihliche Entwicklung der Wissenschaft auch bei gebundener Marschroute möglich sei. Beide Positionen sind jedoch gleich unhaltbar. Im Betrieb der Wissenschaft muß wegen der unabsehbaren Konsequenzen jeder Abweichung die uneingeschränkte Regel der Wahrhaftigkeit oberstes Gesetz sein, und wer als Forscher oder wissenschaftlicher Lehrer in Versuchung kommt, in einem speziellen Fall von dieser Regel abzuweichen, der hat, um sich über das richtige Verhalten klar zu werden, nicht über die Bedeutung des in Frage stehenden logischen Werts, sondern über die Bedeutung der Pflichttreue Betrachtungen anzustellen.

Auf Grund unserer Ausführungen über die Stellung des Erkenntnisideals im Leben, über die Bedeutung praktischer Konsequenz und Widerspruchslosigkeit, sowie über den Wert der Wahrhaftigkeit und des wissenschaftlichen Suchens nach Wahrheit können wir nun, ohne ein Mißverständnis befürchten zu müssen, feststellen, daß auch der ethische Intellektualismus eine befriedigende Grundlegung der Ethik nicht zu geben vermag.

Im folgenden haben wir die beiden Theorien des Heterophilismus und des Egozentrismus zu behandeln. Der Egozentrist verlangt, daß die egoistischen Werte am höchsten gestellt werden. Egoistische Werte sind aber Werte aller möglichen Kategorien, die als im Besitz des Subjekts befindlich wertgeschätzt werden. Die Integrität der eigenen sittlichen Persönlichkeit haben wir als egoistischen Wert bereits kennen gelernt. Auch

das persönliche Verhältnis, in dem ein religiöser Mensch zu seinem Gott steht, ist ein egoistischer Wert. Wir wollen diese innersten egoistischen Werte, die das Subjekt ohne Rücksicht auf andere genießt, als Werte des Selbstbewußtseins bezeichnen. Andere egoistische Werte bestehen im Bewußtsein der Schätzung anderer. Wir wollen sie zusammenfassen unter dem Begriff der Ehre. Die materiellen Güter, die als egoistische Werte genossen werden, sollen kurz als Besitz bezeichnet werden. Außerdem kommen als egoistische Werte noch körperliche und geistige Dispositionen in Betracht, die wir Gesundheit, Leistungsfähigkeit und Leben nennen. Selbstbewußtsein, Ehre, Besitz, Gesundheit, Leistungsfähigkeit und Leben müssen also in bezug auf die Schätzung betrachtet werden, die sie im Verhältnis zu andern Werten finden sollen. Diese Werte spielen aber nicht nur in der egozentristischen, sondern auch in der heterophilistischen Theorie eine große Rolle. Denn wenn der Egozentrist verlangt, daß jeder sich bemühe, dieselben in möglichstem Umfang und möglichster Vollkommenheit sich selbst zu verschaffen, so fordert der Heterophilist, es solle das oberste Bestreben jedes Menschen sein, sie dem Nebenmenschen zuzuwenden.

Beide Auffassungen sind in dieser Schroffheit gleich unhaltbar. Vor allem ist die Undurchführbarkeit des extremen Heterophilismus leicht einzusehen. Selbst wenn man keinen besonderen Nachdruck darauf legen will, daß auch nicht der Schatten eines Beweises dafür erbracht werden kann, daß dieselben Werte als Werte eines andern durchaus wertvoller für mich seien, wie wenn sie mir gehören würden, selbst wenn man sich mit aller Energie in diese absurde Auffassung hineinzuleben versucht, kann man sie nicht durchführen. Nicht einmal den niedrigst-

stehenden egoistischen Wert, den Besitz, kann man altruistischen Werten unbedingt opfern, wenn man nicht die Fähigkeit, den Altruismus erfolgreich zu betätigen, mit den egoistischen Werten zusammen verlieren will. Nun gibt es zwar manche theoretische Heterophilisten, die gerade die Notwendigkeit eines gewissen Maßes von Egoismus als Basis eines altruistischen Verhaltens zum Vorwand nehmen, um mit der Predigt uneingeschränkter Nächstenliebe rührige Sorge für das eigene Wohl im praktischen Leben zu verbinden. Das führt zu einem sittlich höchst minderwertigen Zustand. Der wahrhafte Altruist opfert unter Umständen Leben, Gesundheit, Besitz, Leistungsfähigkeit, ja selbst die Ehre, um Glück und Ehre eines andern zu retten, aber nicht Glück und Ehre eines beliebigen andern, sondern seines Freundes oder Weibes oder Kindes. Er bringt das Opfer der genannten egoistischen Werte im Grund einem besonderen, wiederum egoistischen Wert, nämlich dem Bewußtsein, dem geliebten Wesen etwas wert zu sein, einem egoistischen Wert, der nach unserer Terminologie unter die Begriffe Selbstbewußtsein und Ehre fällt. Ob man dieses Verhalten zur Regel erheben soll, ist fraglich. Sicher ist, daß es sich bei dieser Frage nicht um eine Streitfrage zwischen Egozentrismus und Heterophilismus, sondern um die Frage einer besonderen Gestaltung des Egozentrismus handelt. Den höchsten egoistischen Werten, denjenigen des Selbstbewußtseins, können alle andern geopfert werden. Aber es wird nie einen Menschen geben, der eine besonders hohe Stufe der Sittlichkeit zu erreichen glaubt, wenn er die Werte des Selbstbewußtseins wegwirft, um irgendwelcher andern Interessen willen. Die sittlich höchststehenden Menschen, den Prediger der Feindesliebe nicht ausgenom-

men, würden ihr sittlich religiöses Selbstbewußtsein keinem andern Wesen zuliebe preisgegeben haben, und die Verworfensten, wie sie uns etwa Dosdojewskij in den „Memoiren aus einem Totenhaus" schildert, können alles vergeuden, nur nicht den Anspruch, Menschen zu sein und als solche behandelt zu werden. Es wäre auch geradezu Widersinn, wollte man im Namen irgendeines Persönlichkeitsideals verlangen, das Persönlichkeitsideal in irgendeinem Falle preiszugeben. Damit fällt der extreme Heterophilismus als eine durchaus unhaltbare Theorie in sich zusammen.

Was von seinen Forderungen übrigbleibt, ist nur dies, daß kleinere egoistische Werte, die sich im Besitz der eigenen Person befinden, oder in diesen Besitz gebracht werden könnten, größeren egoistischen Werten anderer zuliebe aufgegeben werden sollen. Dabei ist natürlich nicht ein objektiver, sondern ein subjektiver Wertmaßstab anzulegen. Niemand kann beispielsweise einem ärmeren Mann zumuten, auf seinen kleinen Verdienst zu verzichten, wenn er auf Grund irgendeiner Konstellation einem andern dadurch großen Reichtum verschaffen könnte. Der Wert des Besitzes wächst nicht mit zunehmender Größe, sondern — innerhalb gewisser Grenzen — mit zunehmender Kleinheit. Der Wert der Güter, zu denen man dem andern verhilft, steht in einem nicht ganz leicht zu bestimmenden Verhältnis zu dem Wert, den die Hilfeleistung für den Helfenden hat. Helfen macht Freude, oder — vorsichtiger ausgedrückt — der Mensch kann so gebildet sein, daß ihm Helfen Freude macht. Da dies eine Bereicherung seines Lebens bedeutet, so soll er auch so gebildet werden. Die Größe der Freude an der Hilfeleistung oder vielmehr am Erfolg derselben, die Größe der Freude überhaupt am Wohl-

ergehen des andern, sei dasselbe nun durch eine besondere Handlung erst herbeigeführt oder bereits vorhanden, bestimmt die Größe des altruistischen Wertes. In der Freude am Helfen steckt, nebenbei gesagt, ein gut Teil egoistischen Gefühls, das wegfällt bei der Freude an dem ohne mein Zutun vorhandenen Wohl des andern. Doch wir wollen die Analyse nicht gar zu weit treiben.

Der altruistische Wert ist es nun eigentlich, dem nach der Meinung des extremen Heterophilismus alle, nach unserer Meinung die kleineren, egoistischen Werte geopfert werden sollen. Die Größe der egoistischen Werte, die den altruistischen gegenüber noch als die kleineren erscheinen, ändert sich naturgemäß mit der Erziehung der Menschen zum Altruismus. Aber sie kann niemals so groß werden, daß derselbe Wert in meinem Besitz mir geringere Bedeutung hätte als im Besitz eines andern. Auch hier darf natürlich nicht an den objektiven Betrag dessen gedacht werden, was den Gegenstand der Wertschätzung bildet. Dasselbe Objekt kann für verschiedene Menschen einen ganz verschiedenen Wert haben. Der altruistische Wert hängt ab von dem Wissen um die Größe des Wertes, den irgendein Gut, welches der andere besitzt oder welches man ihm verschafft, für ihn hat. Dieses Wissen ist leichter und richtiger zu gewinnen in bezug auf die mehr äußerlichen, als in bezug auf die mehr innerlichen Güter. Es ist daher ein sicheres Kennzeichen des wahrhaften Altruisten, daß er seine Nebenmenschen nach Kräften in ihrer äußeren Lage zu verbessern sucht. Die Sorge für das sittlich religiöse Selbstbewußtsein der andern ist da, wo sie allein betätigt, und besonders da, wo sie ohne Opfer betätigt wird, fast immer das Kennzeichen eines wenig menschenfreundlichen Gemüts. Man kann aber trotz-

dem nicht die Forderung aufstellen, daß man sich um dasjenige, was als Eigenbesitz den höchsten Wert darstellt, beim andern am wenigsten kümmern solle. Denn es ist gar nicht einzusehen, warum der altruistische Wert, den jemand beispielsweise bei Rettung eines andern aus sittlichem Sumpfland realisiert, vorausgesetzt, daß der andere seiner Rettung froh wird, geringer sein soll als irgendein anderer altruistischer Wert. Man kann daher bloß verlangen, daß jede Hilfeleistung nur vom Standpunkt der bei dem Hilfsbedürftigen vorauszusetzenden oder mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit herbeizuführenden Wertschätzung aus beurteilt werde.

Aus unserer Ablehnung des Heterophilismus scheint nun eigentlich ohne weiteres die Berechtigung des Egozentrismus zu folgen. Als obersten Wert haben wir bisher in der Tat denjenigen des Selbstbewußtseins kennen gelernt. Das Opfer dieses Wertes für irgendeinen andern kann weder gebracht, noch gefordert werden. Man wende nicht ein, daß derjenige, der sein Leben opfert, auch sein Selbstbewußtsein mitopfere! Vom Opfern eines Wertes kann man nur sprechen, wo derselbe preisgegeben wird, solange noch ein Bedürfnis nach ihm besteht. Mit dem Tod fallen, wenigstens für denjenigen, der nicht von einer persönlichen Unsterblichkeit überzeugt ist, alle egoistischen Werte dahin. Deswegen ist aber doch das Leben der Güter höchstes nicht. Wem dieser Gedanke nicht ohne weiteres einleuchtet, der kann ihn sich vielleicht noch in folgender Weise verdeutlichen: Die Größe eines Wertes hängt in gewissem Sinne ab von der Unerträglichkeit seines Gegenteils. Das Gegenteil des Lebens ist der Tod, ein gewiß sehr erträglicher Zustand. Das Gegenteil desjenigen Wertes, den wir Selbstbewußtsein genannt haben, ist aber nicht das

Aufhören des Bewußtseins, sondern der Zustand, den am besten vielleicht die Theologen unter dem Begriff des „geistlichen Todes“ geschildert haben. Der absolute Zwiespalt mit sich selbst ist gewiß der furchtbarste Zustand, den der menschliche Geist nur auszudenken vermag. Kein Wunder, daß schon bei einer gewissen Annäherung an diesen Zustand der Unglückliche, dem dies Schicksal zuteil wird, sich in die Ruhe des Nichtseins zu retten sucht. Und geradezu barbarisch ist die Phantasie derjenigen, die das Los der Verdammten in einer ewigen Unentrinnbarkeit solchen Daseins erblicken. Wer sich in diese Gedankengänge einlebt, der kann keinen Augenblick mehr im Zweifel darüber sein, daß der Wert des Selbstbewußtseins tatsächlich der oberste Wert für jeden Menschen ist.[22])

Aber nicht nur der Wert des Selbstbewußtseins ist allen altruistischen Werten überlegen, sondern jeder egoistische Wert übertrifft, wie wir gesehen haben, jedesmal den ihm entsprechenden altruistischen. Wenn also der Egozentrismus sich nicht zu der Behauptung versteigt, daß auch den geringeren egoistischen die höheren altruistischen Werte geopfert werden sollten, was durchaus nicht nötig ist, wo bloß behauptet wird, die egoistischen Werte sollten die dominierenden sein, so scheint er vollkommen recht zu behalten. Und doch zeigt sich bei näherer Betrachtung die Unmöglichkeit auch der egozentristischen Theorie. Man denke nur an die Konsequenz der These, jedem egoistischen Wert der eigenen Person dürfe der gleichbedeutende Wert eines andern geopfert werden.

Man braucht zwar nicht zu fürchten, daß bei Anerkennung dieses Satzes ein Kampf aller gegen alle entbrennen würde; denn selbst der rücksichtsloseste Egoist wird die Güter der andern unangetastet lassen, wenn er fürchten muß, daß ihm durch Abwehr und

Rache des Geschädigten mehr Nachteil erwachse, als er durch seinen Eingriff in die fremde Sphäre an Vorteilen gewinnen kann. Auch das positive Recht schützt die egoistischen Werte jedes einzelnen, ohne aus altruistischen Grundsätzen erwachsen zu sein, oder mit altruistischer Gesinnung derer, die sich ihm fügen, zu rechnen. Aber sowohl der Privatrache wie dem Arm der öffentlichen Gerechtigkeit kann sich der Mächtige und der Starke unter Umständen entziehen. Einigermaßen anders würde sich daher das Zusammenleben der Menschen doch gestalten, wenn jeder rücksichtslos nur seinen eigenen Vorteil wahrnehmen wollte, soweit er es straflos tun kann. Man wendet vielleicht ein, daß der Egozentrismus insofern eine mit den Interessen des gesellschaftlichen Lebens vereinbare Theorie sei, als nicht altruistische Wertschätzungen, sondern Rücksicht auf Ehre und Selbstachtung, also das Rechnen mit höheren egoistischen Werten, der schrankenlosen Betätigung des niedrigen Eigennutzes Zügel anlege. Aber man muß bedenken, daß die Ehre und die Selbstachtung durch rücksichtslos egoistisches Handeln nur dann gefährdet werden können, wenn das Opfern der Werte des andern zur eigenen Bereicherung unter bestimmten Umständen wenigstens sittlich verurteilt wird. Daß eine solche Verurteilung stattfindet, entspricht nicht der Auffassung des Egozentrismus. Es muß daher entweder diese oder jene preisgegeben werden. Daß der Egozentrismus in diesem Konflikt unterliegen muß, das werden diejenigen, die sich in der Behandlung ethischer Fragen durch ihr sittliches Gefühl bestimmen lassen, ohne weiteres für selbstverständlich halten. Aber die eigentliche Begründung dieser Entscheidung ist gar nicht leicht. Dem Heterophilismus unterliegt der Egozentrismus jedenfalls nicht. Die Berufung auf das öffent-

liche Wohl genügt auch nicht: denn das Interesse am öffentlichen Wohl ist nur eine besondere Form altruistischer Wertschätzung bei all denen, die nicht berufsmäßig damit zu tun haben. Wer der Meinung ist, daß die egoistischen Werte am höchsten zu stellen seien, der darf zu dem Grundsatz, die Güter eines andern unter Umständen höher zu achten als die eigenen, nicht durch Appell an seinen Altruismus bestimmt werden. Weshalb dieser Grundsatz bei vernünftiger Wertüberlegung angenommen werden muß, soll im folgenden noch gezeigt werden. Hier war nur darzutun, daß ebensowenig wie der Heterophilismus der Egozentrismus als schlechthin befriedigende ethische Theorie betrachtet werden darf.

Nun bleibt als letzte der einseitigen ethischen Richtungen noch der Mystizismus zu besprechen, der die Suprematie der religiösen Werte fordert. Der oberste religiöse Wert ist eigentlich Gott. Aber Gläubige und Ungläubige sind darin einig, daß die Existenz und das Schicksal Gottes für den Menschen vollkommen gleichgültig wird, sobald Welt und Menschheit der göttlichen Einwirkung sich entziehen. Die Götter, die Epikur in die Intermundien versetzte, blieben nach der Auffassung seiner Anhänger und seiner Gegner ohne jede religiöse oder sonstige Bedeutung. Die richtige Würdigung dieser Tatsache bedeutet im Grunde genommen bereits die Überwindung des Mystizismus: denn wenn Gott nur als der Geber alles Guten geschätzt wird, ist eben nicht er, sondern das Gute, das man von ihm erwartet, Leitstern des menschlichen Verhaltens. Einen gewissen Unterschied macht es freilich noch aus, ob das göttliche Wesen als äußerlich belohnender und bestrafender Richter menschlicher Taten gedacht oder als innere Erhöhung und Erweiterung des eigenen Daseins vom Gläubigen

erlebt wird. Die Religion der Furcht und Hoffnung ist nichts als eine besondere Form der Betätigung von ganz gewöhnlichem Egoismus. Wer verlangt, daß im Hinblick auf die Freuden des Paradieses oder auf die Qualen der Hölle dem menschlichen Handeln eine bestimmte Richtung gegeben werden solle, der ist egozentristischer Hedonist und steht auf der niedrigsten Entwicklungsstufe ethischen Denkens.

Aber neben der Religion der Hoffnung und Furcht gibt es auch eine Religion des Glaubensbesitzes. Für den Gläubigen dieser Richtung ist Gott nicht der zufällige Geber von Gütern, die ihrem Wesen nach von ihm unabhängig in geringerer Quantität und Qualität auch von den Gottlosen genossen werden, sondern die wirkende Bedingung eines Wertes, der ohne ihn überhaupt nicht gedacht werden könnte, nämlich der Gottesgemeinschaft. Dieser Wert ist allerdings auch ein egoistischer. Aber er gehört zu der obersten Klasse egoistischer Werte, die wir als diejenigen des Selbstbewußtseins bezeichnet haben. Da diese in der Tat die höchsten Werte zu sein scheinen, so könnte man wohl auf den Gedanken kommen, eine Form des Egozentrismus für die endgültig haltbare ethische Auffassung zu erklären, wonach nicht die egoistischen Werte überhaupt, wohl aber die Werte des religiösen Selbstbewußtseins als die obersten zu betrachten wären.

Diesem „mystizistischen Egozentrismus" gegenüber müssen wir jedoch zunächst dasselbe betonen, was wir gegenüber der „rigoristischen" Form des Egozentrismus gelegentlich der Besprechung des Rigorismus eingewandt haben. Wer das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft hat, der wird ebenso wie derjenige, der ein ausgeprägtes Gewissen besitzt, um keinen Preis der Welt die Unseligkeit des Abfalls

von diesem seinem innersten Selbst auf sich nehmen. Aber die Frage ist, ob man im Fall der Wahl nicht lieber auf ein so gefährliches Gut verzichten solle. Die Qualen des religiösen Zweifels, die innere Zerrissenheit eines Lebens, das durch Schuld oder Schicksal aus dem Zustand der Gottesgemeinschaft in denjenigen der Gottentfremdung gerät, all die religiösen Übel, unter denen die Menschheit so schwer gelitten hat, bleiben demjenigen erspart, der von vornherein irreligiös erzogen wird. Wie es daher problematisch ist, ob man dem Menschen ein Gewissen anerziehen solle, so ist auch die Frage, ob der Mensch nicht besser auf das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft verzichte, keineswegs ohne weiteres zu entscheiden.

Nun wendet man allerdings mit Recht ein, daß es Formen des religiösen Lebens gibt, bei denen die religiösen Gefahren auf ein Minimum beschränkt sind, und wir stehen keinen Augenblick an, diese als eine Bereicherung und Vertiefung menschlichen Daseins und als einen durchaus erstrebenswerten Erwerb und Besitz zu bezeichnen. Aber mit der Reinheit und Gefahrlosigkeit des religiösen Glaubens wächst auch seine ethische Unfruchtbarkeit. Wie der Mensch handeln müsse, um sich etwa das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, in welchem Schleiermacher das Wesen der Religion sieht, zu erhalten, läßt sich nicht sagen, wenn man nicht die Stimme des Gewissens als Offenbarung des göttlichen Willens auffaßt. Bekennt man sich aber zu dieser Auffassung, so steht man auf demselben Standpunkt wie der rigoristische Egozentrist. Daß dieser Standpunkt sich nicht durch den Hinweis auf den Eigenwert der Sittlichkeit begründen läßt, haben wir bereits gesehen.

Alle einseitigen ethischen Richtungen erweisen sich somit als unhaltbar. Es gibt keinen einzelnen Wert

und keine Gruppe von Werten, die einerseits so hoch stehen, andererseits das ganze menschliche Leben so zu bestimmen imstande sind, daß man zu einer brauchbaren Theorie dann schon gelangt, wenn man fordert, daß die betreffenden Wertschätzungen unbedingt dominieren sollen. Im Gegensatz zu den einseitigen ethischen Richtungen steht nun sowohl der Harmonismus wie der Eudämonismus bezw. der Utilitarismus. Sehen wir zu, wie es mit der Brauchbarkeit dieser Theorien bestellt ist!

Der Harmonismus verlangt, daß der Mensch nicht einseitig eine Klasse von Wertschätzungen auf Kosten der andern hypertrophisch sich entwickeln lasse. An der Berechtigung dieser Forderung kann nach dem bisher Gesagten gar kein Zweifel mehr bestehen. Die Vorherrschaft der egoistischen Werte des „Selbstbewußtseins“ bleibt natürlich auch für den Harmonisten gewahrt. Er muß nach seinem Persönlichkeitsideal leben, geradesogut wie der Rigorist nach dem seinigen, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten und die Selbstachtung verlieren soll. Aber sein Ideal ist eben die Harmonie der Wertschätzungen, während der Rigorist die Präponderanz der sittlichen Wertschätzungen zum Ideal erhebt. Aus der Tatsache, daß auch für den Harmonismus Rangunterschiede der Werte bestehen bleiben, ergibt sich, daß Harmonie der Wertschätzungen keine Gleichheit derselben bedeutet. Damit wird aber der Begriff der Harmonie zu einem sehr unbestimmten Begriff. Man weiß im allgemeinen wohl, was darunter verstanden werden soll. Aber eine präzise Definition davon zu geben, ist geradezu unmöglich. Aus jeder einzelnen Handlungsweise des Menschen soll hervorgehen, daß er vielseitig interessiert ist. Zu verschiedener Zeit und bei verschiedenen Gelegenheiten soll das Verhalten ein verschiedenes

sein und alles soll zu seiner Zeit getan werden. Man soll nie über einem Antrieb zum Handeln, den man in einer Richtung verspürt, den Überblick über das Ganze seines Lebens verlieren und vergessen, daß manches, was jetzt wichtig und unentbehrlich genug scheint, um alles andere dafür zu opfern, über kurz oder lang in ganz anderem Licht sich darstellen kann. Man soll leidenschaftslos mit der Ruhe des Weisen auf das Weltgetriebe herniederblicken und immer Herr der Situation bleiben. Um auf diesen Standpunkt zu gelangen, soll man für alle Werte des Lebens das richtige Interesse und Verständnis zu gewinnen suchen, soll das Große hoch und das Niedere gering schätzen, aber auch am Unbedeutendsten noch eine gute Seite zu finden wissen. So etwa läßt sich das Ideal des Harmonisten in den Grundzügen darstellen.

Auf die Frage, warum der Mensch dieses Ideal verwirklichen solle, kann der Harmonist lächelnd die Antwort schuldig bleiben. Wem der Eigenwert eines solchen Lebens nicht im Innersten aufgegangen ist, dem fehlen überhaupt die Voraussetzungen zur ersprießlichen Behandlung ethischer Fragen. Aber der Harmonismus ist eine Ethik des Werdens und Seins, keine Ethik des Wollens und Handelns. Dem Instinkt oder, wenn man lieber will, dem Takt des vollkommen gebildeten Menschen bleibt es nach dieser Auffassung anheimgestellt, wie er im einzelnen Fall sich zu entscheiden habe. Eine etwas unklare und auf keinen Fall richtige Ansicht von der Motivation läßt den Harmonisten die Handlungen der Menschen mit Früchten vergleichen, die aus dem Baum des Lebens wachsen und in ihrer Qualität bestimmt werden durch die Güte des Stammes, der sie trägt. Die Wertschätzungen in ihrer Beschaffenheit und ihrem gegenseitigen Verhältnis sollen dabei den fruchttragenden Kern dar-

stellen. Das Handeln des Menschen ist aber nicht einfach die Resultante aus seinen unreflektiert vorhandenen, nicht beurteilten und nicht als Wertgedanken zu Motiven erhobenen Wertschätzungen. Der Harmonismus ist nach alledem als eine hochstehende, aber unvollständige und deshalb ungenügende ethische Theorie zu bezeichnen. Er bestimmt (mit einer allerdings nicht sehr weitgehenden Genauigkeit), welcher Mensch dem sittlichen Ideal entspricht, aber er sagt nicht mit einer auch nur annähernd genügenden Bestimmtheit, welches Verhalten im einzelnen Fall sittlich zu billigen ist oder wie der Mensch handeln soll.

Der Eudämonismus und der Utilitarismus fassen bei ihrer Bestimmung dessen, was gut und böse ist, nicht wie der Harmonismus die Wertschätzungen, sondern die Werte ins Auge. Gut ist nach diesen beiden Theorien nicht ein Verhalten, das aus der Harmonie der verschiedensten Wertschätzungen heraus erfolgt, sondern ein solches, das die verschiedensten Werte realisiert. Der Eudämonist verlangt, daß jede Handlung möglichst viel Glück erzeuge, der Utilitarist, daß sie möglichst viel Nutzen bringe. Wir haben an Stelle der unbestimmten Begriffe Glück und Nutzen die Begriffe „Gesamtheit der Eigenwerte“ und „Gesamtheit der Wirkungswerte gesetzt, haben diesen Gegensatz noch etwas verschoben in den der Augenblickswerte und der Dauerwerte, und haben statt der Wörter Eudämonismus und Utilitarismus die Bezeichnungen Idealismus und Realismus eingeführt.

Man sieht nun leicht, daß dem Realismus als ethischer Theorie der unbedingte Vorzug vor dem Idealismus gebührt. Auf die Frage: Soll der Mensch durch jede seiner Handlungen möglichst viel flüchtiges Glück oder möglichst viel dauernde Glücksbedingungen zu schaffen sich bemühen? ist die Antwort nicht schwer

zu finden. Da jeder Wirkungswert zum Eigenwert sich gestalten kann, ja nach bestimmten psychologischen Gesetzen sich gestalten muß, so gewährt das erfolgreiche Streben nach dauerhaften Glücksbedingungen zugleich die Garantie eines jederzeit wirklich zu genießenden Glücks. Die Jagd nach dem Glück des Augenblicks dagegen führt zu innerer und äußerer Verarmung und Erschöpfung. Man darf nur beim Begriff der Dauerwerte nicht bloß an die Sachgüter denken, sondern muß berücksichtigen, daß körperliche und geistige Dispositionen, rechtliche, politische, soziale Verhältnisse, Werke der Kunst, der Wissenschaft usw., kurz, daß alle möglichen Lebens- und Kulturwerte darunter zu verstehen sind. Als Ethik der Arbeit und als Ethik des Genießens und Genießenlassens können wir den ethischen Realismus und Idealismus einander gegenüberstellen. Die Bezeichnung Energismus, die Paulsen seiner realistischen ethischen Auffassung gegeben hat, bringt dieses Verhältnis prägnant zum Ausdruck.

Aber wenn wir in dem Streit zwischen Realismus und Idealismus uns unbedingt auf die Seite des ersteren stellen, so soll damit nicht gesagt sein, daß wir in ihm die endgültig befriedigende ethische Theorie erblicken. Stets so zu handeln, daß man sein Möglichstes tut zur Erhaltung, Vermehrung und Steigerung von Dauerwerten, stets dasjenige Verfahren einzuschlagen, das die Gesamtheit aller Dauerwerte in der möglichst günstigen Weise beeinflußt, das ist eine Formel, deren Vortrefflichkeit kaum jemand bestreiten wird. Aber wenn der Ethiker dadurch dem Menschen eine Richtlinie seines Lebens zu geben glaubt, so gleicht er ein wenig dem Physiker, der eine Größe in der Weise bestimmt, daß er sie als Unbekannte in einer unauflösbaren Gleichung unterbringt. Menschliche Hand-

lungen haben unendlich viele Effekte in verschiedenen Richtungen. Sie wirken als physische Energien gestaltend und zerstörend auf Dinge der Außenwelt, die der erlittenen Einwirkung entsprechend im weiteren Verlauf des Geschehens diese oder jene Rolle spielen. Jede Handlung übt ferner eine Rückwirkung aus auf die psychophysischen Dispositionen dessen, der sie ausführt, und (als gutes oder schlechtes Beispiel) auch dessen, der sie als Unbeteiligter betrachtet. In der Regel werden auch weitere Reaktionen der aktiv und passiv an der Handlung beteiligten Personen herbeigeführt. Endlich gehört zu den Folgeerscheinungen vieler Handlungen noch das, was man als ideale Konsequenzen bezeichnen kann, wie die Herbeiführung rechtlicher Verhältnisse usw. Wer wollte nun angesichts dieser ungeheuren Komplikation berechnen, wie diejenigen Handlungen beschaffen sein müssen, die das jeweils erreichbare Optimum in der Gestaltung der Dauerwerte herbeiführen sollen!

Aber selbst wenn jemand wüßte, wie er sich in einer bestimmten Situation zu verhalten hat, um den Gesamtzustand der Dauerwerte nach Möglichkeit zu fördern, warum sollte er, wenn er sich gerade für etwas anderes mehr interessiert als für diesen Zustand, das stärkere Interesse dem schwächeren unterordnen? Eine befriedigende Antwort auf diese Frage wird man vergeblich suchen.

Wir haben also eigentlich sämtliche oben aufgezählten ethischen Richtungen abgelehnt. Den Naturalismus haben wir allerdings nicht besonders besprochen. Aber das bedeutet keine Lücke in unserer Beweisführung: denn der psychologische Naturalismus fällt, wie oben gezeigt wurde, zusammen mit der Gesamtheit der nichtrigoristischen Theorien, und der biologische Naturalismus geht über in irgendeine dieser

Theorien, sobald man die Frage aufwirft, warum man dem Naturgebot der Arterhaltung und der Arterhöhung gehorchen solle oder worin überhaupt die Arterhöhung zu suchen sei. Auf die erste dieser Fragen erhält man die Antwort, daß die Natur durch Lust und Schmerz ihren Geboten Nachdruck zu geben wisse. Damit geht aber der biologische Naturalismus über in den Hedonismus: denn es liegt ihm nun der Gedanke zugrunde, daß der Mensch nichts mehr fürchten solle als den Schmerz, und nichts mehr zu suchen nötig habe als sinnliche Lust. Als Antwort auf die zweite der obigen Fragen erfolgt der Entwurf eines Ideals, das entweder ästhetischer oder sozialer oder egoistischer oder sonstiger Natur ist und den biologischen in eine der andern Formen des psychologischen Naturalismus übergehen läßt. Unser negatives Resultat erstreckt sich also in der Tat auf alle ethischen Richtungen.

c) Beitrag zur Grundlegung eines Systems der Ethik.

Versuchen wir nun unter Vermeidung der im vorigen Abschnitt dargelegten Einseitigkeiten und Mißverständnisse die Grundfragen der Ethik zu beantworten! Dabei wird sich zeigen, daß Gedanken der mannigfachsten ethischen Systeme wertvolle Erkenntnisse darstellen, sobald sie am richtigen Ort untergebracht werden und die nötige Einschränkung erfahren.

Auf die Frage: Was ist gut? lautet die Antwort zunächst unter allen Umständen: Was sittlich gebilligt wird. Würden die Gegenstände der sittlichen Beurteilung nicht zum Teil darin übereinstimmen, daß sie sittliche Billigung, zum Teil darin, daß sie sittliche Mißbilligung hervorrufen, so bestände gar kein Grund

zur Bildung der Begriffe gut und böse. Fragt man nun aber weiter: was wird sittlich gebilligt? und erwartet man als Antwort die Angabe eines Merkmals, in dem sämtliche sittlich lobenswerten Gegenstände noch, abgesehen von ihrem Charakter der Lobenswürdigkeit, übereinstimmen, so liegt darin eine unkontrollierte Voraussetzung, welche die Ethik auf Abwege führt. Läßt man sich nicht durch eine derartige Suggestivfrage verleiten, eine Gemeinsamkeit in der Motivation oder im Wertschätzungscharakter der sittlich zu billigenden Verhaltungsweisen von vornherein anzunehmen, so wird man schwerlich auf den Gedanken kommen, den Bereich des moralisch Guten auf eine Klasse von Wertschätzungen oder auf diejenigen Handlungen, die aus einer Klasse von Wertschätzungen hervorgegangen sind oder deren Ausführung die Vorherrschaft einer Klasse von Wertschätzungen verrät, einzuschränken. Man wird finden, daß bei verschiedenen Gelegenheiten ganz verschiedene Interessen und Motive gutgeheißen werden.

Das einzig Gemeinsame derjenigen Verhaltungsweisen, die gleichmäßig positive sittliche Wertschätzung hervorrufen, muß darin bestehen, daß sie ein für irgendwelche Menschen Wertvolles noch abgesehen von ihrem sittlichen Wert darstellen. Das folgt aus unsern Betrachtungen über die Entstehung der sittlichen Wertschätzungen. Aber worin und für wen der außersittliche Wert des sittlich gebilligten Verhaltens besteht, das läßt sich nicht auf eine einfache Formel bringen.

Man kann nun weiter die Frage aufwerfen: Was sollte sittlich gebilligt werden? Diese Frage gewinnt ihren Sinn dadurch, daß wir die sittliche Wertschätzung selbst wieder zum Gegenstand der Wertbeurteilung machen können. Wir finden es beispielsweise

nicht gut, daß eine bestimmte Art egoistischen Lebensgenusses in gewissen Gesellschaftskreisen gutgeheißen wird. Bei der Beurteilung der sittlichen Wertschätzungen dürfen wir aber nicht einfach unser sittliches Bewußtsein zum Richter aufwerfen über das Bewußtsein der andern. Die Streitfrage muß vor irgendeinem objektiven Tribunal entschieden werden. Da kann man sich nun beispielsweise auf den Satz einigen: Sittlich gebilligt werden sollte nur ein Verhalten, welches der Gesellschaft auch außersittliche Werte darbietet. Als das Wertsubjekt, für welches der außersittliche Wert eines Verhaltens bestehen muß, welches sittlichen Wert gewinnen soll, wird hier also die Gesellschaft bestimmt. Aber nun fragt das Individuum: Warum soll ich ein Verhalten billigen, das für die Gesellschaft nützlich und für mich schädlich ist? Auf diese Frage gibt es keine befriedigende Antwort. Man kann sagen: Das Individuum hat sich nicht zu entschließen, ob es eine bestimmte sittliche Beurteilungsweise annehmen will oder nicht. Die Gesellschaft sorgt durch das System der Erziehung dafür, daß jeder einzelne in dem Augenblick, wo er zur Selbständigkeit erwacht, das für die Gesellschaft wünschenswerte Gewissen unverlierbar besitzt. Es läßt sich nicht leugnen, daß zu manchen Zeiten und bei manchen Völkern tatsächlich nach diesem Rezept verfahren worden ist, und es soll auch nicht geleugnet werden, daß es um das öffentliche Wohl dabei im allgemeinen nicht schlecht bestellt ist. Aber es gehört eine gewisse Unreflektiertheit des Zeitalters dazu, wenn eine solche Praxis mit Erfolg gehandhabt werden soll. In einem modernen Kulturvolk ist die vom Staat überwachte Erziehungsarbeit nicht die einzige bildende Kraft. Die individualistischen Interessen werden durch alle möglichen Einflüsse zu kräftiger Entwicklung ge-

bracht. Die Selbständigkeit des Denkens, besonders der Wertüberlegung, geht weit genug, um das erwachsene Individuum anerzogene Wertschätzungsdispositionen, die es nicht als etwas ihm selbst Wertvolles zu erkennen vermag, bis zu einem gewissen Grad neutralisieren zu lassen. Kurz, wer heute den Satz aufstellt: Dieses oder jenes Verhalten sollte sittlich gebilligt werden, der muß seine These dem einzelnen Individuum überzeugend begründen, wenn er mit seiner Forderung nicht nur einen Augenblickserfolg haben will. Daß aber die Formel: Sittlich gebilligt werden sollte, was der Gesellschaft außersittliche Werte bringt, einer genügenden Begründung nicht fähig ist, sieht man leicht, wenn man fragt, wer denn die Genießenden dieser Werte sind. Darauf lautet nämlich die Antwort entweder: Alle Mitglieder der Gesellschaft, oder: Einige Mitglieder der Gesellschaft. Im ersteren Fall kommt der außersittliche Wert einer Handlung auch demjenigen zugut, von dem die sittliche Billigung dieser Handlung verlangt wird. Es ist dann gar nicht einzusehen, warum überhaupt die Gesellschaft als Wertsubjekt genannt wird. Die Begründung gelingt dann nicht für den Satz: Sittlich gebilligt werden sollte, was der Gesellschaft außersittliche Werte bringt, sondern nur für den Satz: Was dem Handelnden außersittliche Werte bringt, sollte sittliche Billigung finden. Im andern Fall entsteht gar nicht der Anschein, als ob der Satz, der zum Fundament einer idealen Gesellschaftsmoral erhoben werden soll, eine Begründung finden könne.

Wir wollen übrigens die Frage, was sittlich gebilligt werden sollte, einstweilen unbeantwortet lassen und uns zunächst der Frage zuwenden: Wie soll der Mensch handeln? Darauf lautet die Antwort, die wiederum außer allem Zweifel steht: So, daß sein

Verhalten sittliche Billigung findet. Es ist im Grunde nichts als eine Tautologie, wenn wir konstatieren: Der Mensch soll sittlich gut handeln, d. h. dasjenige Verhalten des Menschen findet sittliche Billigung, welches sittliche Billigung verdient. Ein sittlicher Imperativ ist nichts anderes als der Ausdruck einer sittlichen Wertschätzung. Daß aber das Wörtchen „soll" noch eine andere Bedeutung haben kann als diejenige, die es besitzt in dem Satz: Wie soll der Mensch handeln? das muß berücksichtigt werden bei Beantwortung der Frage: Warum soll der Mensch sittlich gut handeln? Faßt man diese Frage auf als eine solche nach dem Grund des sittlichen Imperativs, so entsteht das tiefsinnige Problem: Warum findet es sittliche Billigung, wenn der Mensch sittlich gut handelt?

Daß man mit der „Warumfrage" nicht dieses zu erfahren bezweckt, wird wohl niemand bezweifeln. Daß es sich auch nicht um die Bestimmung des Motivs handelt, aus dem ein Verhalten entsprungen sein muß, wenn es sittliche Billigung finden soll, haben wir früher bereits dargetan. Welches ist also der Sinn dieser für die Ethik höchst bedeutsamen Frage? Nach Ausscheidung der andern Möglichkeiten bleibt offenbar nichts anderes übrig als die Annahme, daß mit der Warumfrage das Wertproblem der Sittlichkeit angeschnitten werden soll.

Von diesem Problem könnte keine Rede sein, wenn jede sittlich gute Handlung außer dem sittlichen Wert auch auf außersittlichem Gebiet bloß Wertvolles für den Handelnden herbeiführen würde. Aber das ist nicht der Fall. Es kommt häufig vor, daß ein Verhalten sittlich lobenswert, aber gar nicht vorteilhaft für das Individuum ist, von dem es sittlich gefordert wird. Warum soll dieses Individuum seinen Vorteil außeracht lassen? Die Antwort: Um

der sittlichen Billigung willen, haben wir in der Kritik des Rigorismus bereits abgelehnt. Dagegen haben wir die richtige Antwort darauf in der Erkenntnis des Egozentrismus gefunden, wonach die Werte des Selbstbewußtseins für jede Persönlichkeit die obersten Werte sind. Der sittlich gebildete Mensch soll seinen Vorteil außeracht lassen, wenn er in der Erstrebung desselben gegen sein Gewissen handeln müßte, weil er sich durch nichts unglücklicher machen kann als durch Verlust seiner Selbstachtung. Es gibt wohl kaum einen Menschen, der freiwillig mit vollem Bewußtsein eine Handlung begeht, deren er sich schämt. Wenn es nicht zuweilen der Fall wäre, daß jemand in einem Augenblick der Selbstvergessenheit eine Tat ausführte, deren er sich bei ruhiger Besinnung schämen muß, dann würde hinsichtlich derjenigen Verhaltungsweisen, denen gegenüber das sittliche Schamgefühl entwickelt ist, das Sollen mit dem Müssen zusammenfallen. Man würde sich so verhalten müssen, wie man sich verhalten soll. Da aber der Mensch sich keineswegs aller Handlungen schämt, die er sittlich mißbilligt, so sieht er sich auch nicht im geringsten veranlaßt, alles sittlich Tadelnswerte zu unterlassen, und die Überredungskraft des Ethikers reicht nur soweit, als die sittlichen Forderungen in den Bestand der „Werte des Selbstbewußtseins“ aufgenommen sind. Das ist aber bei verschiedenen Individuen in verschiedenem Maße der Fall, und der einzelne hat bis zu einem gewissen Grad die Möglichkeit, seinen Persönlichkeitswert unabhängig zu machen von der Erfüllung sittlicher Forderungen, auch wenn er ursprünglich daran gebunden war. Kürzer, wenn auch weniger genau, können wir sagen: Der einzelne ist imstande, sein Gewissen zu verfeinern oder abzustumpfen.

Warum soll nun der Mensch sein Gewissen verfeinern? Das ist die Frage, auf welche die meisten Ethiker keine oder doch keine genügende Antwort geben. Wenn man überhaupt soweit geht, diese Frage aufzuwerfen, so begnügt man sich meist mit einem Hinweis auf die Würde des Menschen, die in einem möglichst fein ausgebildeten Gewissen ihren eigentlichen Bestand habe, und glaubt damit alles gesagt zu haben. Nun behaupten wir aber auf Grund der früheren kritischen Ausführungen, daß es unmöglich ist, ein möglichst verfeinertes Gewissen als unbedingt erstrebenswerten Eigenwert zu erweisen. Der Mensch, der stolz darauf ist, jenseits von Gut und Böse zu stehen, der es als sittliches Ideal betrachtet, den sittlichen Wertschätzungen keinen Einfluß auf sein Verhalten einzuräumen und frei zu bleiben von Gewissensregungen, der genießt die egoistischen Werte des Selbstbewußtseins, d. h. seine Menschenwürde sicherlich in höherem Grad als der arme Büßer, der sich auf ewig verworfen glaubt, weil er von dem engen Pfad der Tugend, an den er sich mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit halten wollte, doch einmal abgewichen ist.

Wenn ein möglichst verfeinertes Gewissen als Eigenwert erwiesen werden müßte, um den Menschen von der Notwendigkeit der Gewissenspflege zu überzeugen, so behielte der Naturalismus unter allen Umständen recht gegenüber dem Rigorismus. Aber es gibt noch eine andere Möglichkeit, das Interesse an der Ausbildung des sittlichen Lebens werttheoretisch zu begründen. Das Gewissen ist nämlich ein Wirkungswert von eminenter Bedeutung. Wenn man diese Bedeutung richtig würdigen will, muß man bedenken, daß in der menschlichen Natur eine gefährliche Inkongruenz besteht zwischen der Stärke der

Wertschätzungen und der Wichtigkeit der Werte. Ein geringer Wert in zeitlicher Nähe fesselt das Interesse oft viel stärker als der höchste Wert in weiter Ferne. Durch das Gewissen wird nun ein stets gegenwärtiger oberster Wert zum Wächter erhoben für die vielfach gefährdeten Zukunftswerte des Menschen. Kühle Verstandesmenschen, deren ganzes Leben ein kluges Berechnen von Werten ist, haben demgemäß das Gewissen am wenigsten nötig. Unter ihnen findet man auch am häufigsten die gewissenlosen Naturen, die trotzdem im Kampf ums Dasein oft Sieger bleiben. Aber heißblütige Wesen voll innerer Kraft müssen elend zugrunde gehen, wenn die Wucht ihrer Begehrungen nicht durch das stets vorhandene Gegengewicht eines reizbaren Gewissens in bestimmten Grenzen gehalten wird.

Diese ungeheure vitale Bedeutung würde das Gewissen natürlich nicht besitzen, wenn es den Menschen nicht zu Handlungen bestimmen würde, die für ihn selbst wichtige außersittliche Werte realisieren und fördern. Ein bloß für andere „arbeitendes", die eigenen Werte nur schädigendes Gewissen müßte das vernünftige, selbständig denkende Individuum so schnell als möglich von sich werfen. Dagegen braucht ein Gewissen nicht *nur* für denjenigen, der es besitzt, außersittliche Werte zu garantieren, ja es kann in gewissen Fällen ihn zu seinem Unheil bestimmen, und er wird doch gut daran tun, es zu pflegen und sich nicht davon zu befreien, wenn es nur *auch* für ihn in außersittlicher Hinsicht wertvoll ist und in einer Reihe von Fällen sein Leben segensreich beeinflußt, bevor es Opfer fordert.

Unsere Auffassung, wonach die Hauptbedeutung des Gewissens darin besteht, daß es einen hohen Wirkungswert darstellt, bedarf vielleicht noch einer

besonderen Rechtfertigung. Es ist nämlich ein in der Philosophie ziemlich verbreitetes Vorurteil, daß die Wirkungswerte gewissermaßen Werte zweiten Ranges seien. Man substituiert vielfach dem Begriff des Wirkungswertes den des Mittels zum Zweck und nimmt ohne weiteres an, daß der Zweck wichtiger sei als die Mittel. Es wird nun manchen geben, der im Zwang dieser Denkweise die Betrachtung des Gewissens unter dem Gesichtspunkt des Wirkungswertes für eine Profanation zu halten geneigt ist. Das muß durchaus bekämpft werden. Bei einer solchen Interpretation kommen alle bedeutsamen Werte der Menschheit in eine falsche Beleuchtung. Die Schönheit des pflanzlichen und tierischen Organismus ist entstanden unter dem Einfluß von Paarungszwecken, die Wissenschaft wäre wohl nie ins Leben gerufen worden ohne den Zwang der gemeinen Not des Lebens, Religion, Liebe, Gesetz und Recht, alles, was den Menschen auszeichnet, ist zustandegekommen durch das Streben nach Erfüllung der tierischen Lebenszwecke. Ja, wenn man ganz konsequent den Gedanken durchführt, daß nur die Eigenwerte Werte ersten Ranges seien, so gelangt man schließlich zu dem Resultat, nur die Lust, um derenwillen allein Werte überhaupt bestehen, sei als wahrhaft vornehmer Wert anzusehen.

Dem praktischen Leben ist diese Betrachtungsweise durchaus fremd. Der normale Mensch schätzt nicht am höchsten die Lust selbst, sondern die Dinge, Eigenschaften und Zustände, die ihm Vergnügen machen, die Machtmittel, durch die er sich solche Dinge verschaffen kann, und die Bedingungen, unter denen er sie zu genießen imstande ist. Die Philosophie aber sollte die Werte nicht aus abstrakten Voraussetzungen deduzieren, sondern durch Wirklich-

keitsbetrachtungen bestimmen. Dann würde sie zu dem Resultat kommen, daß der höchste Wert nicht der sei, der am Ende, und auch nicht der, der am Anfang einer Kausalreihe steht, sondern der, welcher am höchsten geschätzt wird von Menschen, deren Wertschätzungen die wertvollsten sind. Der Wert der Wertschätzungen darf dabei freilich nicht wieder durch subjektive Beurteilung derselben bestimmt werden, sondern ist festzustellen durch Vergleich der von ihnen auf die ganze Breite des Lebens ausgeübten nützlichen und schädlichen Wirkungen mit den Wirkungen derjenigen Wertschätzungen, die an ihre Stelle treten könnten. Wenn wir daher zeigen können, daß das Gewissen tatsächlich von gewissen Individuen am höchsten von allen Gütern der Menschheit geschätzt wird, und daß diese Wertschätzung das Leben segensreich beeinflußt, während eine andere den Menschen vielfach verhängnisvoll würde, so ist der Nachweis dafür erbracht, daß das Gewissen den obersten Wert darstellt, obwohl oder vielleicht gerade deshalb, weil es im letzten Grund ein Wirkungswert ist.

Nun gibt es aber, wie bereits angedeutet, recht verschiedene Arten von Gewissen, nicht nur in quantitativer Hinsicht, bezüglich der Emfindlichkeit, sondern auch in qualitativer, in bezug auf das, was durch dieselben gebilligt oder mißbilligt wird. Es fragt sich: Welche Art von Gewissen ist die beste? Wir kommen hier wieder auf die Frage zurück: Was sollte dem einzelnen sein Gewissen gebieten und verbieten?

Für die Beantwortung dieser Frage ergeben sich aus dem bisher Gesagten zunächst zwei Möglichkeiten: Nachdem wir gesehen haben, daß jedes Gewissen für den einzelnen, der es besitzt, eine außersittliche

vitale Bedeutung haben muß, daß es aber daneben auch für die andern Menschen und für die Gesellschaft eine außersittliche Bedeutung haben kann, oder, wie wir dies kürzer ausdrücken wollen, nachdem jedem Gewissen außer der individualistischen Funktion, die ihm zukommen muß, eine soziale zukommen kann, läßt sich von vornherein entweder die Forderung aufstellen, man solle, soweit möglich, die Gewissen so bilden, daß die individualistische Funktion auf das unerläßliche Minimum reduziert werde, zugunsten der sozialen Funktion; oder aber die Forderung, man solle die individualistische Funktion ohne Rücksicht auf die soziale maximal zu steigern suchen. Welche von diesen beiden Forderungen wird vor einem unparteiischen Richterstuhl den Sieg davontragen?

Es sind offenbar verschiedene Momente, die bei einer solchen Entscheidung ins Gewicht fallen. Da der Mensch als einzelner einer Vielheit von andern gegenübersteht, so kann er für sich bei weitem nicht soviel Werte fördern, wie er Werte für andere zu schädigen imstande ist. Wenn daher mit der maximalen Steigerung der individualistischen Funktion des Gewissens eine entsprechende Herabsetzung der sozialen Funktion notwendig verbunden wäre, so dürfte man sich keinen Augenblick besinnen, der ersten der obigen Forderungen zuzustimmen. Diese wäre auch unter allen Umständen zu bevorzugen, wofern der einzelne sich ebenso fest an sein Gewissen gebunden fühlte, bzw. bei praktischer Wertüberlegung als an sein Gewissen gebunden erkennen müßte, wenn die individualistische Funktion auf das unerläßliche Minimum reduziert ist, wie wenn sie dasselbe übersteigt. Beides ist aber nicht der Fall. Die Gefahr, daß dem Individuum seine Gewissensforderungen revisionsbe-

dürftig erscheinen, wächst ganz bedeutend mit der Herabsetzung der individualistischen Funktion des Gewissens. Solange, bis allen Menschen die Überzeugung in Fleisch und Blut übergegangen ist — und das wird nie der Fall sein —, daß jede nachträgliche Revision der von frühester Kindheit an eingewurzelten Gewissensforderungen eine Beeinträchtigung der Gewissensempfindlichkeit überhaupt und damit auch der warnenden und schützenden Funktionen des Gewissens bedeutet, solange wird es nicht an solchen fehlen, die ihre Gewissenspostulate möglichst mit ihren persönlichen Interessen in Einklang zu bringen suchen, wenn sie merken, daß es eine Form der Sittlichkeit geben könnte, bei der die individualistische Funktion des Gewissens vollkommener entwickelt ist. Eben durch diese nachträglichen Revisionsversuche gestalten sie aber die Verhältnisse für sich selbst und für die andern viel ungünstiger, als dieselben sein würden, wenn der individualistischen Funktion in der Gewissensbildung von Anfang an mehr Rechnung getragen worden wäre.

Die soziale Funktion des Gewissens kommt gar nicht schlecht weg bei einer Form der Sittlichkeit, die — nicht den besonderen Interessen dieses oder jenes Individuums, sondern — den Interessen jedes Menschen, der sich zu ihr bekennt, am besten Rechnung trägt. Was der klügste Egoist im Hinblick auf die egoistischen Werte tun sollte, das soll dem sittlichen Menschen sein Gewissen gebieten. Nur in einer Hinsicht muß, abgesehen von der verschiedenen Sanktion, das Verhalten des letzteren von dem Verhalten des klügsten Egoisten abweichen, und zwar wegen der Bedeutung, welche die Allgemeingültigkeit der Wertbeurteilung für das sittliche Leben hat. Gerade durch diese Abweichung vermeidet aber die hier in

Rede stehende Form der Sittlichkeit die Nachteile, die das Verhalten des klügsten Egoisten für die Gesellschaft haben könnte, und deshalb gewinnt das System der Ethik, das wir vorschlagen, diejenige Haltbarkeit, die wir an dem System des Egozentrismus oben vermißt haben. Wir können unser System das des individualistisch gerichteten Rigorismus oder des rigoristischen Egozentrismus nennen. Keine dieser Bezeichnungen paßt vollständig, aber beide drücken kurz annähernd das aus, was bei ganz korrekter Ausdrucksweise sehr langwierige Umschreibungen erfordern würde.

Wir haben gesehen, daß nach der Auffassung des gewöhnlichen Egozentrismus der Mächtige und Starke keinen Grund hat, Werte für andere, die er ebenso oder höher schätzt, als sie von ihren Besitzern geschätzt werden, nicht an sich zu reißen, sofern ihm die Besitzer nicht persönlich nahe stehen, so daß er nicht an der Zuneigung der betreffenden Individuen mehr verlieren würde, als er durch Beraubung derselben gewinnen kann. Der egozentristische Rigorist hat dagegen einen guten Grund, die Werte, die sich im Besitz der andern befinden, auch dann zu respektieren, wenn er sie ungestraft in seinen Besitz bringen könnte. Er muß, wenn er überzeugt ist von der gewaltigen vitalen Bedeutung des Gewissens, alles vermeiden, was die Kraft und Eindringlichkeit der Gewissensforderungen bei ihm selbst und bei andern beeinträchtigen könnte. Nichts wirkt aber in dieser Hinsicht schädlicher als die Forderung von Sondergewissen für verschiedene Gruppen von Individuen. Wir haben in der psychologischen Betrachtung des sittlichen Verhaltens gesehen, welche Bedeutung für die Entstehung und Verstärkung der sittlichen Wertschätzungen dem Ausdruck derselben durch andere

zukommt. Es wird wohl kaum einem Menschen gelingen, eine sittliche Wertschätzung mit voller Frische aufrechtzuerhalten in einer Umgebung, die beständig die entgegengesetzte Wertschätzung zum Ausdruck bringt, und welcher er selbst diese entgegengesetzte Wertschätzung empfiehlt. Was Nietzsche den Sklavenaufstand in der Moral genannt hat, derjenige Prozeß, durch den das Sondergewissen der Mächtigen und Starken — welches übrigens niemals als Gewissen, sondern nur als Gewissenlosigkeit Bestand haben kann — dem allgemeinen menschlichen Gewissen angeglichen wird, das ist kein einmaliger historischer, sondern ein stets aufs neue sich abspielender psychologischer Vorgang. So gewiß die sittlichen Beurteilungen den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, so gewiß muß dieser Prozeß immer wieder beginnen, wo man versucht, Sondergewissen zu pflegen. Den Schaden davon aber haben, wenn das Gewissen etwas Wertvolles ist, die Träger der Sondergewissen oder vielmehr diejenigen, die den fruchtlosen Versuch machen, ein Sondergewissen zu behaupten.

Man bestreitet vielleicht unsere These von der Unmöglichkeit der Sondergewissen unter Hinweis auf die Tatsache, daß die verschiedenen Berufsarten, die verschiedenen Lebensalter, Geschlechter usw. verschiedene Pflichtbegriffe haben und haben müssen. Aber man darf nicht vergessen, daß wir nur die Unmöglichkeit solcher Sondergewissen behauptet haben, deren Reaktionen von der Umgebung bekämpft werden. Wo die Menschen ihre verschiedenen Pflichten gegenseitig anerkennen, ja sogar voneinander fordern, da liegt kein Grund vor, daß jemand seine Pflichten deshalb weniger respektieren sollte, weil die andern andere Pflichten haben. Aber niemals wird der Schwache damit einverstanden sein, daß es Pflicht

des Starken sei, sich auf seine Kosten zu bereichern, und niemals wird demgemäß der Starke ein „Gewissen“ aufrechterhalten können, das die straflos gelingende Verletzung der Rechte anderer sanktioniert. Auch das Verhalten der Lieblosigkeit, die nicht den kleinsten eigenen Wert opfern will, wo es gilt, andern durch ein geringes Opfer einen großen Dienst zu leisten, die Taktlosigkeit und Rücksichtslosigkeit, die Werte anderer selbst da nicht respektieren, wo sie es ohne Opfer tun könnten, ist niemals geeignet, Gewissenssache zu werden. Im System des egozentristischen Rigorismus sind also schon durch die Konsequenzen der Wertschätzung des Gewissens, welche dieses System auszeichnet, die elementarsten Interessen menschlicher Gemeinschaft gewahrt. Der egozentristische Rigorist, der nach seinem Ideal lebt, wird niemals Anlaß zu Verwechselungen mit dem brutalen Egoisten geben, obwohl sein Verhalten im übrigen dem des klügsten Egoisten durchaus ähnlich ist.

Wie müßte sich nun der klügste Egoist benehmen, wenn er, abgesehen von der unbedingten Anerkennung der Gesetze des Rechts und der Billigkeit, möglichst viel und möglichst hohe Werte für sich selbst gewinnen und behaupten wollte? Er müßte offenbar alles, was in seiner Kraft steht, tun, um auf rechtmäßige Weise die wertvollsten Güter in seinen Besitz zu bringen, alles vermeiden, was den Verlust derselben zur Folge haben könnte, müßte den Bereich seiner Werte soweit als möglich ausdehnen, dadurch daß er auf einem Weg, der keine feindlichen Reaktionen gegen ihn auslöst und keine Rechtsverletzung darstellt, sich zum Mitbesitzer von Werten macht, die andern gehören, und dadurch, daß er die subjektiven Voraussetzungen für den Bestand möglichst vieler und möglichst hoher Werte, die Wertschätzungsdispositionen

in seiner Person pflegt und ausbildet. Wie würde sich demgemäß sein Leben im einzelnen gestalten, wenn wir uns diese Forderungen sämtlich, mit der letzten beginnend, erfüllt denken?

Es würden in diesem Leben offenbar zunächst keine Verstöße vorkommen gegen das, was die Gesundheit erhält und fördert. Der betreffende Mensch wäre mäßig, reinlich, bemüht, seine Krafte zu üben, ohne sie durch Überanstrengung zu schädigen: er würde sich aber auch hüten, durch ängstliches Reflektieren auf seinen Gesundheitszustand die nervöse Basis desselben zu untergraben, er würde wissen, daß die geistige Hygiene ebenso wichtig oder noch wichtiger ist als die körperliche. Sein Wille wäre demgemäß stets auf die nächsten erreichbaren Ziele gerichtet, während sein Wissen in ruhiger Klarheit das Ganze eines wohlgeordneten Lebensplans überschauen würde. In fröhlichem Glauben, daß er nur das Seine zu tun habe und als rechter Steuermann von der Flut des Weltgeschehens zum rechten Ziel getragen werde, könnte er auch Mißerfolge mit stillem Humor überwinden. Er würde die Freuden des Augenblicks wie Blumen am Wege pflücken zur Stärkung seiner Frische und Kraft, ohne durch gieriges Suchen nach ihnen sich des freien Blicks ins Weite zu begeben.

Ein der besonderen Veranlagung entsprechendes Hauptinteresse würde bei dem Menschen, den wir hier im Auge haben, soweit dominieren, als nötig ist, um ihn nicht zum kläglichen Dilettanten auf allen möglichen Gebieten werden zu lassen. Aber daneben müßte er sich bemühen, die Einseitigkeit seines Wesens, wenn auch nicht produktiv, so doch durch Betrachten und Verstehenlernen der Produktion anderer, zu überwinden. Je mehr Interessen es ihm gelänge, zu erwerben, desto reicher würde sein Leben werden:

denn es gibt überall in der Welt mehr Werte, als die meisten Menschen zu genießen verstehen. Daß die Vielseitigkeit des Interesses nicht nur mehr Werte dem Menschen zugänglich macht, sondern durch Hintanhaltung düsterer einseitiger Leidenschaftlichkeit auch auf die geistige Gesundheit günstig zurückwirkt und dadurch die subjektive Bedeutung aller Werte steigert, wurde früher schon bemerkt.

Zum Mitbesitzer von Werten der andern kann man bei Berücksichtigung der oben erwähnten Einschränkungen vor allem dadurch werden, daß man die enge Sphäre des Individual-Ich zum Kollektiv-Ich erweitert. Freundschaft, Familiensinn, Gemeingeist, Vaterlandsliebe müßte der kluge Egoist pflegen, auch wenn ihm jede Spur natürlichen Wohlwollens für andere fehlen würde. Tatsächlich äußert sich in der Wahl des Lebensgefährten oder des Freundes, in der Erziehung der Kinder zu ehrenvollen Berufen und besonders in der Erzeugung der Kinder, im Beitritt zu Vereinen und in der Wirksamkeit fürs Vaterland wohl auch viel mehr Egoismus, als die Menschen gemeinhin glauben wollen. Aber wir haben hier nicht zu untersuchen, aus welchen Gesinnungen heraus persönliche Beziehungen für gewöhnlich geknüpft und gepflegt werden, sondern wir haben nur festzustellen, daß der nüchternste Egoist, wenn er die nötige Klugheit besitzt, persönliche Beziehungen anknüpfen und pflegen muß. Er wird dabei nur viel vorsichtiger sein, als die Menschen vielfach zu sein pflegen. Er wird nicht aus einem flüchtigen Gefühl der Sympathie oder gar aus Mitleid, wie dies namentlich bei Frauen vorkommen soll, einer geringwertigen Persönlichkeit die Hand zum Bund fürs Leben reichen. Er wird nicht dem Ehegenossen zulieb kranke, für den Lebenskampf nicht genügend ausgerüstete, kurz, Sorgenkinder ins

Dasein rufen. Er wird nicht den wertvolleren Freund oder Gefährten preisgeben um eines minderwertigen willen, der ihn flüchtig zu fesseln vermag. Dabei wird er sich vollkommen klar darüber sein, daß ein Mensch, der die wertvollsten Güter seines eigenen Besitzes, Selbstbewußtsein und Ehre, nicht achtet, unter allen Umständen für ihn ein minderwertiger Mensch ist. Der kluge Egoist wird aber auch nicht unhaltbar gewordene persönliche Verhältnisse resigniert weiterschleppen. Er wird ganz genau wissen, bis zu welchem Punkt ihm die Menschen, zu denen er in solchen Beziehungen steht, eine Bereicherung seines Daseins bedeuten, bis zu welchem Punkt er es seiner Selbstachtung und Ehre schuldig ist, Bündnistreue zu halten, und wo er im Begriff steht, einer hohlen Form die wertvollsten Lebensinhalte zu opfern. Er wird im sozialen und politischen Leben Realpolitiker sein, sich nicht an schönklingenden Phrasen berauschen, sondern Leistungen verlangen und dafür sorgen, daß die Gesellschaft von den Individuen nicht nur Opfer fordert, sondern ihnen auch die entsprechenden Gegenwerte bietet. Dabei wird er aber nicht mit kleinlichem Krämergeist bemüht sein, jeden Aufwand für eine gemeinsame Sache zu vermeiden, der nicht sofort sich lohnt. Er wird in die Zukunft blicken und Großes in seinen kleinen Anfängen bereits erkennen. Er wird auch nicht bloß die materiellen Vorteile jeder Unternehmung ins Auge fassen, sondern Güter, wie die nationale Freiheit und Ehre, ihrem Wert entsprechend einschätzen.

Eine Erweiterung des engen Individual-Ich gelingt besonders auch dem, der sich zum Besitzer macht der großen menschlichen Gemeinschaftsgüter, der Wissenschaft, der Kunst, der Religion. Wer auf einem dieser Gebiete sich heimisch fühlt, der erlebt die Fort-

schritte, die von irgendeinem andern auf dem betreffenden Gebiet angebahnt werden, wie persönliche Erfolge. Er nimmt teil am Gemeinschaftsleben der Menschheit und findet in den Erhöhungen desselben Steigerungen des eigenen Selbstbewußtseins.

Der Weg endlich, der den klugen Egoisten dazu führt, sich in den Besitz, und zwar in den gesicherten Besitz möglichst vieler und möglichst hoher Werte, die ihm speziell angehören, zu setzen, besteht darin, daß er sein Leben in den Dienst der Dauerwerte stellt, daß er sparsam umgeht mit den Konsumptionswerten, daß er sich hütet, durch Rechtsverletzung sich in die Macht feindlich gesinnter Menschen zu geben, daß er im Gegenteil bemüht ist, die andern am Gelingen seiner eigenen Pläne zu interessieren (dadurch daß er die Werte für sich in einer Weise zu erringen sucht, wodurch er zugleich Werte für die andern schafft, und dadurch daß er durch freundliches Verhalten die Menschen zu seinen Freunden macht), daß er endlich aber auch sein Recht von andern nicht mit Füßen treten läßt, daß er überhaupt die Schädlinge, die sein (und seines erweiterten Ich) friedliches Dasein böswillig bedrohen, mit rücksichtsloser Energie bekämpft, soweit es nicht gelingt, sie durch Milde und Güte zu gewinnen und von Grund aus zu bekehren.

Der kluge Egoist wird also ein Leben aufbauender Arbeit, nicht konsumierenden Genießens führen. Er wird vor allem die höchsten Dauerwerte, Selbstbewußtsein und Ehre, vor jeglichem Schaden bewahren. Durch rastlose Tätigkeit im Dienst seiner Mitmenschen wird er sich Selbstachtung und Ehre und Besitz gewinnen, Freunde erwerben und bei allen Guten Hilfe finden, sobald er derselben bedarf und sie ihm ohne große Opfer geleistet werden kann. Durch Sparsamkeit wird er es vermeiden, in eine Notlage zu kommen,

wo er für die gewöhnlichsten Güter des Lebens sein Bestes verschleudern und die Erfahrung machen muß, daß die anderen klügere Egoisten sind als er selbst. Vor Geiz wird ihn die richtige Erkenntnis von der Wertlosigkeit überflüssigen, ungenützten Besitzes bewahren. Er wird kleine Opfer, die er den andern bringt, als ein Betriebskapital betrachten, das durch die Freundschaft, die er damit gewinnt, ihm reichlich sich verzinst. Streng rechtlich, wird er sein Recht auch andern gegenüber gewandt zu wahren wissen und durch die richtige Mischung von Härte und Milde wird er zu einem Herrscher des Lebens und der Menschen werden.

So wird der klügste Egoist leben und wird dabei doch im tiefsten Innern unbefriedigt sein. Er wird Kälte in sich und um sich empfinden. Die Einseitigkeit seiner Ziele gibt seinem Leben klare Richtungslinien, verhindert aber das Entstehen der verschiedensten Gefühle, die sich an die von ihm stets nur in der einen Beleuchtung (als Mittel für seine egoistischen Zwecke) gesehenen Gegenstände knüpfen können, sofern diese Gegenstände in anderen Zusammenhängen betrachtet werden. Man denke nur an die altruistischen Gefühle, die nicht aufkommen können, wenn man sein Verhalten selbst den Freunden und Familienangehörigen gegenüber stets im Hinblick auf egoistische Werte reguliert. Kurz das Verhalten des klugen Egoisten ist in bezug auf das, was er tut (mit Ausnahme des Falles, wo er sich ungestraft auf Kosten machtloser und ihm persönlich gleichgültiger Nebenmenschen bereichern kann), derartig, daß es für ihn und für die andern nicht besser sein könnte. Aber in bezug auf das, was er dabei gefühlsmäßig erlebt, läßt es ganz bedeutend zu wünschen übrig.

Dieser Nachteil des egoistischen Verhaltens fällt

vollständig weg, wenn jemand sein Leben einrichtet nach dem System des egozentristischen Rigorismus. Für ihn ist das, was er im Verkehr mit andern Menschen, in der Gestaltung seines eigenen Daseins, in Beteiligung an der Kulturarbeit usw. ebenso tut wie der kluge Egoist, einfach Pflicht. Es ist befreit von dem fatalen Index „Um der egoistischen Zwecke willen". Dadurch ist für ihn Raum geworden zur Entstehung der mannigfachsten menschlichen Gefühle. Der Mensch z. B., der einfach eine Pflicht darin sieht, freundlich gegen andere zu sein, und nicht in jedem einzelnen Fall an seinen Vorteil denkt, der solche Freundlichkeit erheischt, wird die Menschen lieben lernen, was dem Egoisten niemals gelingen kann. Für den Menschen, dessen Gewissen nach dem System des egozentristischen Rigorismus gebildet wird, übernimmt gewissermaßen der Ethiker die Ausführung der unvornehmen und erkältenden Berechnung dessen, was seinem Leben am besten dient, während er, abgesehen davon, daß für seine Interessen aufs beste gesorgt ist, das Hochgefühl uninteressierten Gehorsams gegenüber dem Gesetz in seiner Brust genießen darf. Freilich kann auch bei einem auf die individualistische Funktion des Gewissens noch so sorgfältig berechneten Sittengesetz der einzelne in die Lage kommen, wo sein egoistisches Interesse ein anderes Verhalten erfordern würde, als sein Gewissen ihm gebietet. Dann gilt es, dem Führer des Lebens denjenigen Tribut zu zollen, der dem Menschen einen verhältnismäßig kleinen Teil dessen kostet, was ihm durch führerloses Irregehen längst verloren gegangen oder im Bann ewiger erkältender Berechnungen recht wenig genossen worden wäre.

Daß die berechtigten Interessen der Gesellschaft genügend gewahrt bleiben durch ein auf das Maximum

der individualistischen Funktion des Gewissens (nicht für diesen oder jenen einzelnen, sondern) für jeden einzelnen berechnetes Sittengesetz, das ist eigentlich selbstverständlich für denjenigen, der in den gesellschaftlichen Organisationen und namentlich in der wichtigsten derselben, im Staat, nichts anderes sieht als eine zum Schaffen und Schützen des größtmöglichen Wohles der gemeinschaftsuchenden Individuen bestimmte Vereinigung. Soweit der Bestand und das Gedeihen des Staates für seine Bürger wertvoller ist als das Nichtbestehen und Nichtgedeihen, solange muß ein auf die Wahrung der wichtigsten Interessen jedes einzelnen berechnetes Sittengesetz jedem gebieten, was für den Bestand und das Gedeihen des Staates getan werden, und verbieten, was zur Erhaltung und Förderung desselben unterbleiben muß. Sobald aber das Sein eines Staates für seine Bürger weniger wertvoll ist als das Nichtsein, sobald fällt auch für die einzelnen staatsbildenden Individuen jede Verpflichtung, für das Gedeihen dieses Staates Opfer zu bringen, mit Recht dahin.

Wie ist es aber, wenn das Sein des Staates für einen Teil der Bürger wertvoller ist als das Nichtsein, während für einen andern Teil das Nichtsein des Staates besser wäre als das Sein? Welchem Teil zugute soll in solchem Fall das für alle gültige Sittengesetz formuliert werden? Unsere Antwort lautet: Dem glücklicher situierten Teil zugute, da dem andern Teil das individualistisch orientierte Sittengesetz zur Pflicht macht, so zu leben und zu handeln, daß seine Lage sich verbessern muß. Aber wenn dem Proletarier eine Verbesserung seiner Lage leichter gelingen würde durch einen Umsturz des Staates, wenn es ihm bei Erfüllung seiner Staatsbürgerpflichten und bei Befolgung des allgemeinen individualistisch gerichteten

Sittengesetzes, das zwar auf das größtmögliche Wohl jedes einzelnen angelegt ist, dessen Befolgung aber tatsächlich die verschiedenen Menschen recht verschieden fördert, doch nicht gelingt, sich in eine bessere Lage zu bringen, muß da nicht nach dem Grundgedanken unseres egozentristischen Rigorismus eine besondere Moral für Proletarier entstehen, die auf ein Maximum der individualistischen Funktion ihres Gewissens berechnet ist? Diese Frage klingt bedenklich. Man kann sie nicht ablehnen unter Hinweis auf die Unmöglichkeit eines Sondergewissens; denn es würde sich bei der fraglichen Moral um ein Sittengesetz für Massen handeln, die eine Welt für sich bilden. Aber wie müßte ein derartiges Sittengesetz lauten? Es dürfte offenbar nicht die Forderung an den einzelnen enthalten, sich aufzulehnen gegen die herrschende Gesellschaftsordnung; denn das Schicksal, das ihm bei Befolgung dieser Vorschrift zuteil würde, entspräche gewiß nicht seinen egoistischen Interessen. Es könnte sich also nur um eine Norm für alle handeln, sich zu organisieren, um mit vereinten Kräften die Gesellschaftsordnung ihren Interessen entsprechend umzugestalten. Eine solche Umgestaltung ist aber auf doppeltem Weg möglich, auf rechtlichem und auf außerrechtlichem. Die Parteiforderung an die Individuen: Schließt euch zusammen, um gemeinsam auf rechtlichem Weg eure wichtigsten Interessen durchzusetzen! wird tatsächlich erhoben, aber nicht nur von den Proletariern, sondern von jeder Interessengruppe. Diese Forderung kann als eine sittliche in das System des egozentristischen Rigorismus aufgenommen werden, wenn nur nicht die Meinung sich damit verbindet, als solle jedes kleine Parteiinteresse den wichtigsten allgemeinen Interessen, deren Außerachtlassung auch auf die Angehörigen der betreffen-

den Partei schädlich zurückwirkt, vorgezogen werden. Eine Interessengruppe, die rechtlich, wenn auch auf Kosten der andern Gruppen, etwas durchsetzen kann, was für sie im Gesamtresultat einen Überschuß an Vorteilen ergibt, hat das volle Recht, und sollte es als Pflicht auffassen, dementsprechend zu handeln. Nur ist bei der Berechnung des Gesamtresultates alles in Betracht zu ziehen, nicht zum wenigsten auch die Erbitterung und das Mißtrauen, das durch solch rücksichtslose Parteipolitik in den andern Fraktionen hervorgerufen wird. Eine Gruppe, die durch das auf diese Weise hervorgerufene Verhalten der andern, durch den Rückschlag, den die Schädigung des Gemeinwohls auch auf sie ausübt, kurz, durch alle schlimmen Folgen rücksichtsloser Parteipolitik zusammen nicht soviel verlieren kann, wie sie durch solche Politik zu gewinnen hat, wäre töricht, wenn sie Bedenken trüge, von ihrer Macht Gebrauch zu machen. Daß es aber eine solche Gruppe unter den modernen Kulturvölkern nicht gibt, kann mit Sicherheit behauptet werden. Sie könnte sich nur bilden, wo eine Majorität in menschenunwürdiger Lage sich befindet, wie etwa der dritte Stand in Frankreich vor der Revolution; wo eine Minorität glaubt, die Macht in Händen zu haben, wie dies ebenfalls in Frankreich vor der Revolution der Fall war; und wo, wie gleichfalls dereinst in Frankreich, die Verfechter der bestehenden Ordnung nicht klug genug sind, durch freiwillige Erfüllung eines Teils von den Forderungen der Gegenpartei die Unzufriedenheit soweit zu reduzieren, daß sie geringer wird als das Interesse der Menschen am friedlichen und freundlichen Zusammenleben mit den andern, an nationaler Einigkeit und Macht, Ehre und Unabhängigkeit.

Wenn wir behaupten, daß diese Bedingungen in

modernen, konstitutionellen Kulturstaaten nicht erfüllt sind, so soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß in solchen Staaten nicht des öftern rücksichtslose Parteipolitik getrieben werde, sondern nur, daß nach den Grundsätzen des egozentristischen Rigorismus solche nicht getrieben werden sollte. Auch die Sozialdemokratie sollte, solange die Proletarier in so weitem Umfang, wie bei den Kulturvölkern der Gegenwart Schutz und Förderung seitens des Staates (durch Hilfskassen, Schulen, Zölle, Krankenhäuser usw.) genießen, ihre Parteiinteressen nur soweit vertreten, als dies ohne ernsthafte Konflikte mit der Gesamtheit der andern Parteien und ohne tiefgehende Schädigung des Gemeinwohls möglich ist. Wenn sie dies als Parteipflicht betrachten würde, stünde sie auf demselben Boden wie alle andern Parteien. Von einer besonderen proletarischen Moral könnte dabei keine Rede sein. Läßt sich aber nicht einmal die Forderung einer auf rechtlichem Boden bleibenden rücksichtslosen Parteipolitik nach unseren Grundsätzen — unter den gegenwärtigen Verhältnissen — zum Bestandteil einer besonderen proletarischen Moral erheben, so kommt das Prinzip, auf einen rechtswidrigen Umsturz hinzuarbeiten, erst recht nicht als parteisittlicher Grundsatz in Betracht.

Kurz, die Ausbildung eines besonderen proletarischen Gewissens müßte, selbst wenn dieselbe möglich wäre, nach den Grundsätzen des egozentristischen Rigorismus deshalb unterbleiben, weil die Erfüllung der Forderungen, die charakteristisch für dasselbe wären, den Interessen seiner Besitzer schlecht dienen würden. Mit anderen Worten: Selbst wenn die Proletarier durch Erfüllung eines Sittengesetzes, das ihnen mit den übrigen Staatsbürgern gemeinsam ist, ihren egoistischen Interessen nicht so dienen wie

die andern, dienen sie ihnen immerhin auf diesem Weg noch besser als durch Ausbildung und Befolgung einer oppositionellen Separatmoral. Daß es schließlich auch ein psychologisches Unding ist, ein Separatgewissen für die Zwecke eines Standes anzunehmen, der keine abgeschlossene Kaste darstellt, ein Gewissen, das verschwinden müßte, sobald die betreffenden Zwecke erreicht wären, das sei nur nebenbei bemerkt.

Daß ein die Erhaltung und Förderung des Gemeinwohls gebietendes Gewissen seinen Wert verlieren würde für eine Majorität, die durch den Umsturz des Staates nur zu gewinnen hätte, dieser Satz bleibt jedoch ohne Einschränkung bestehen. Daher muß das die Erhaltung und Förderung des Gemeinwohls gebietende Gewissen es jedem, der seine Forderungen anerkennt, zur Pflicht machen, das Zustandekommen einer solchen Majorität zu verhüten. Die Forderung sozialer Opferwilligkeit findet hier ihre Begründung, wobei noch zu berücksichtigen ist, daß die Gefahren für das Staatswohl nicht erst da beginnen, wo der Ethiker einer Interessengruppe das Recht einräumen muß, Gewaltpolitik zu treiben, sondern infolge der menschlichen Leidenschaften schon viel früher. Wenn der eine Mensch nur tun würde, was er tun s o l l t e, dann wären die Maßnahmen, die ein anderer treffen soll, um jenen von der Ausführung gemeingefährlicher Handlungen abzuhalten, weit weniger schwierig, und zwar nicht nur, was man ja wohl ohne weiteres selbstverständlich finden wird, die Maßnahmen der Selbsterhaltung, sondern auch diejenigen der Hilfeleistung. Es ergibt sich hier der etwas merkwürdig klingende, aber ganz unanfechtbare Satz, daß die Menschen in um so höherem Maß zu sozialer Hilfeleistung verpflichtet sind, je weniger sittliche Vollkommenheit die Hilfsbedürftigen aufweisen. Das heißt natürlich

nicht, daß man den schlechteren Elementen unter den Enterbten des Schicksals reichlichere Hilfe gewähren soll als den besseren, die neben jenen leben. Eine solche Prämie für die sittliche Minderwertigkeit würde die bedenklichsten Folgen haben.

Dagegen ist sicher, daß in einer Gesellschaft, in der die Hilfsbedürftigen sittlich höher stehen als in einer anderen Gesellschaft, die Pflicht der sozialen Hilfeleistung nach unsern Grundsätzen weniger dringend ist als in der andern. Wenn nicht ebenso aus unsern Grundsätzen folgen würde, daß die sittlich Höherstehenden weniger hilfsbedürftig sind als die Tieferstehenden, und wenn es nicht jenen Punkt geben würde, wo auch von der sittlichen Vollkommenheit, die sich in heilloser Not befindet, ernste Gefahr droht, welche zwingend Abhilfe erheischt, so könnte man an dieser Stelle die Schlußfolgerung ziehen, daß die Hilfsbedürftigen ihren Interessen am besten dienen, wenn sie durch moralische Schlechtigkeit die zur Hilfeleistung Befähigten einschüchtern. Dabei würde man allerdings außeracht lassen, daß die materielle Hilfe, die auf diesem Weg gewonnen werden könnte, doch nur einen sehr geringen Teil des Lebensglückes zurückgibt, das durch Abweichung von der auf das Maximum der individualistischen Funktion des Gewissens abgestimmten Moral in weitem Umfang verloren geht.

Damit dürften die Hauptpunkte genügend diskutiert sein, die in der Grundlegung des hier vertretenen Systems des egozentristischen Rigorismus Berücksichtigung finden müssen oder Bedenken erregen könnten. Wer mit unserer Grundauffassung übereinstimmt, der muß die Aufgabe des weiteren Ausbaus der ethischen Wertlehre vor allem in einem Doppelten sehen, nämlich einerseits in der egoistisch-utilitarischen Berech-

nung der einzelnen Verhaltungsweisen, die jedem einzelnen Individuum zur Pflicht gemacht werden müssen, wenn eine der individualistischen Funktion des Gewissens maximal Rechnung tragende Sittlichkeit ins Leben gerufen werden soll, andererseits eine Ausführung des harmonistischen Persönlichkeitsideals, durch welche für die objektiven Wertberechnungen das Wertsubjekt zu bestimmen ist. Das für dieses Persönlichkeitsideal wertvollste Leben soll das sittliche Leben sein, wie es jeder Mensch führen sollte.

Es wäre indessen wahrscheinlich ein kaum zu Ende zu führendes, mühsames und undankbares Geschäft, wenn jemand ohne irgendwelche Voraussetzungen beginnen wollte, die als gut zu bezeichnenden Handlungen nach dieser Methode zu berechnen. Er würde wohl nicht viel weiter kommen als dereinst die Philosophen, die das Naturrecht am Schreibtisch konstruieren wollten. Wer mehr Erfolg haben will, muß einen andern Weg einschlagen. Er muß sich an die geltenden sittlichen Normen halten, die einen gewissen Grad von Zweckmäßigkeit nach den Gesetzen ihrer Entstehung bereits besitzen, und muß bei denjenigen, deren Inkongruenz zum System der in Aussicht genommenen Ethik ohne weiteres ersichtlich ist, mit Reformvorschlägen einsetzen. Außerdem sind namentlich auch die sittlichen Streitfragen der Gegenwart ein dankbares Arbeitsfeld für den Ethiker, der einen festen Standpunkt gewonnen hat. Was dagegen von der vorgefundenen Sittlichkeit sich ohne zunächst ersichtlichen Widerspruch in das System aufnehmen läßt, das ist, wenn auch auf Widerruf, aufzunehmen. Der Ethiker, der so verfährt, verbindet in der Bearbeitung seiner Disziplin Erfahrung und Denken, was bekanntlich für jede Wissenschaft das Vorteilhafteste

ist. Auch in der Ausführung des harmonistischen Persönlichkeitsideals hält man sich am besten an bedeutende historische Persönlichkeiten, deren zeitgeschichtliche Beschränktheit und deren kleine Menschlichkeiten ergänzt und idealisiert werden müssen, wodurch dem Ethiker wiederum Gelegenheit genug geboten ist, die Fruchtbarkeit seines Prinzips in gedanklicher Verarbeitung eines Gegebenen zu betätigen.

Schließlich ist noch eines zu berücksichtigen. Ein allgemeingültiges Sittengesetz, das auf ein Maximum der individualistischen Funktion des Gewissens für jedes Individuum berechnet ist, wird der besonderen Lage des einzelnen Menschen nie vollkommen Rechnung tragen. Wer nur tun und lassen würde, was das allgemeingültige Sittengesetz ihm zu tun und zu lassen gebietet, um dessen Leben wäre es bei der vollkommensten Sittlichkeit doch recht traurig bestellt. Das individuelle Menschenleben ist viel reicher als das vollständige Moralsystem, das für alle gelten soll und das eben deshalb mit der Inhaltsarmut des Allgemeinen behaftet ist. Ein allgemeines sittliches Gebot ist etwa die Forderung: Nimm teil an der Kulturarbeit!, aber nicht die Vorschrift: Versuche dich im Bau von Luftschiffen! usw. Welche Ideen dem Erfinder kommen und wieweit er es wagen darf, ihrer Realisierung nachzugehen, ohne in aussichtslosen Versuchen seine Kräfte und Mittel zu vergeuden, das sagt ihm kein Sittengesetz.

Gegenüber dieser Inkongruenz zwischen den Forderungen des allgemeinen Gewissens und den Aufgaben des Individuallebens kann man sich nun in doppelter Weise verhalten. Man kann entweder einen gewissen Spielraum des Wollens und Handelns von sittlichen Wertschätzungen freihalten, oder man kann die allgemeine Sittlichkeit in sich selbst zu einer alle Einzel-

heiten des besonderen Lebens ordnenden Individualsittlichkeit ergänzen. Welcher von beiden Wegen eingeschlagen wird, ist vielfach Temperamentsache. Bei einem Mann wie dem alten Kant erscheint es uns fast selbstverständlich, daß er jede kleinste Verrichtung seines Lebens als Erfüllung eines selbstgegebenen Imperativs betrachtet. Eine Persönlichkeit wie Bismarck kann nicht die Sorge um das Gelingen gewagter Pläne dadurch sich ersparen, daß sie, bloß nach Prinzipien handelnd, stets überzeugt ist, nur das Richtige zu tun. Einen unbedingten Vorzug dem einen oder andern Verhalten zu geben, wäre offenbar verkehrt. Es gibt Zweckmenschen und es gibt Prinzipienmenschen, und beides können wertvolle Persönlichkeiten sein. Kant und Bismarck, deutsche Gewissenhaftigkeit und deutscher Wagemut, gehören zusammen, wenn nur der Wagemut nicht in Gewissenlosigkeit und die Gewissenhaftigkeit nicht in Spießbürgertum ausartet.



Anmerkungen.

Diese Anmerkungen verfolgen unter anderm den Zweck, Hinweise auf die ethische Literatur zu geben. Auf Vollständigkeit wird dabei kein Anspruch gemacht. Außer den im folgenden genannten Werken möchte ich aber noch einige, die ich an anderer Stelle zu erwähnen keine Veranlassung fand und die ich doch nicht unerwähnt lassen möchte, sei es, weil es sich um bedeutsamere Neuerscheinungen handelt, sei es, weil ein Einfluß derselben auf meine eigenen Anschauungen nicht ausgeschlossen ist, hier anführen, nämlich:

1. Adickes: Ethische Prinzipienfragen (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 116. Bd., S. 1ff., 161ff.).
2. Belot: Études de morale positive (Paris, Alcan, 1907).
3. Fechner: Über das höchste Gut (Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1846).
4. Hartmann (E. v.): Das sittliche Bewußtsein (Leipzig, Haacke, 1886) (Ausgewählte Werke, 2. Bd.).
5. Hartmann (E. v.): Ethische Studien (Leipzig, Haacke, 1898).
6. Höffding: Ethik. Deutsch von Bendixen. 2. Aufl. (Leipzig, Reisland, 1901).
7. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie (Stuttgart, Cotta) 2. Aufl. des ersten Bandes, 1909.
8. Koppelmann: Ein neuer Weg zur Begründung der Kantischen Ethik und der formalistischen Ethik überhaupt (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 117. Bd., S. 1ff.).
9. Lanessan: La morale naturelle (Paris, Alcan, 1908).
10. Lotze: Grundzüge der praktischen Philosophie (Leipzig, Hirzel, 1884).
11. Schleiermacher: Philosophische Sittenlehre, herausg. von Kirchmann, Philosophische Bibliothek, 24. Bd., 1870.

12. Schopenhauer: Preisschrift über die Grundlage der Moral (1840). Werke, herausg. von Grisebach, 3. Bd., S. 483ff. (Reclam).
13. Sigwart: Vorfragen der Ethik. Festschrift für E. Zeller (Freiburg 1886).
14. Störring: Ethische Grundfragen (Leipzig, Engelmann, 1906).

Einleitung.

[1]) Einzelne Ethiker gehen in der Beurteilung des „Moralisierens" so weit, zu behaupten, daß „Moralisieren niemals förderlich, sondern immer schädlich wirkt", wobei sie offenbar hauptsächlich an den Typus des moralisierenden Schwätzers denken, während daneben der Gedanke an die Verirrungen der Kasuistik eine gewisse Rolle spielt. Vgl. Carl Stange, Einleitung in die Ethik. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1901. I. Teil, S. 9.

[2]) Wenn wir die sittliche Beurteilung durch ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit charakterisieren und diesen Anspruch auf Allgemeingültigkeit dadurch näher zu bestimmen versuchen, daß man bei sittlicher Beurteilung der Zustimmung eines unparteiischen Dritten sicher zu sein glaubt, so hat das nichts zu tun mit der beliebten Behauptung der Ethiker von der Allgemeingültigkeit im Sinn des axiomatischen Charakters der Gewissensurteile. In welchem Sinn diese letztere Behauptung aufgestellt und begründet wird, ersieht man vielleicht am besten aus der Diskussion der Gedanken Kants, Martineaus und Brentanos bei Schwarz, sowie aus Schwarz' eigener Theorie der sittlichen Allgemeingültigkeit. Hermann Schwarz: Das sittliche Leben. Berlin, Reuther und Reichard, 1901, S. 18ff. Vgl. auch die Vorrede von Schwarz, S. 6f.

Wenn wir den Anspruch auf objektive Gültigkeit mit der Unpersönlichkeit der sittlichen Beurteilung in Zusammenhang bringen, so ist das auch nicht zu verwechseln mit dem Versuch, die moralische „Objektivität" dadurch zu erklären, daß jedes sittliche Bewußtsein ein Gemeinschaftsbewußtsein ist. Vgl. Dimitri Michaltschew, Philosophische Studien (Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus). Leipzig, Engelmann, 1909, S. 6.

[3]) Es sei bereits hier darauf hingewiesen, daß wir den Gegenstand der sittlichen Beurteilung nicht so einschränken wie diejenigen Ethiker, die in der sittlichen Beurteilung nur eine Willensbewertung sehen. Über die genauere Bestimmung des Wesens der Gesinnung s. S. 30ff. Durch die Betrachtung der sittlichen Beurteilung nur unter dem Gesichtspunkte der Willensbewertung und durch die nicht ganz scharfe Abgrenzung der sittlichen von der außersittlichen Willensbewertung wird eine sonst sehr wertvolle Untersuchung wie die von Kristian Birch-Reichenwald-Aars über „Gut und Böse" (zur Psychologie der Moralgefühle) gelegentlich ein bißchen einseitig.

[4]) Genaueres über das Verhältnis der Begriffe „Gut und Böse" zu den Begriffen „Sittlich und Unsittlich" s. S. 24f.

[5]) Edmund Husserl: Logische Untersuchungen. 2. Teil. Halle, Niemeyer, 1901, S. 23.

1. Kapitel.

[1]) Ausführlicher habe ich diese Gedanken entwickelt in dem Abriß der Psychologie in meiner „Einführung in die Pädagogik". Leipzig, Quelle & Meyer, 1908, S. 88ff.

[2]) Um Mißverständnisse zu vermeiden, würde man besser die schwerfälligere Wendung gebrauchen: Der Gedanke an den Hungerzustand wird mit dem Gedanken an den Reuezustand zusammen zur Grundlage eines Vergleichsbewußtseins.

[3]) A. Meinong: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894.

[4]) Chr. v. Ehrenfels: System der Werttheorie. 2 Bde. Leipzig, Reisland, 1897/98.

[5]) Mit dieser Auffassung stellen wir uns in Gegensatz sowohl zu denjenigen Ethikern, die nur im Willen (der Motivationskraft von Bewußtseinsinhalten) den Gegenstand der sittlichen Beurteilung sehen (vgl. Anm. zur Einleitung, Nr. 3) als auch zu denen, die nur das Verhältnis der Wertschätzungen oder der Motive als Gegenstand der sittlichen Beurteilung wollen gelten lassen wie Th. Lipps (Die ethischen Grundfragen. Hamburg und Leipzig, Voß, 1899, S. 49ff.). Als Beispiel eines Ethikers, der nur die sittliche

Gesinnung als Gegenstand der sittlichen Beurteilung in Betracht zieht und obendrein höchst willkürlich die sittliche Gesinnung mit altruistischen (sozialen und totalistischen) Wertschätzungen gleichsetzt, sei Fred Bon genannt. (Grundzüge der wissenschaftlichen und technischen Ethik. Leipzig, Engelmann, 1896, S. 128: „Unter Gesinnung verstehe ich den Inbegriff aller Gefühle, die ein Wesen einem andern gegenüber hegt und durch seine Taten zum Ausdruck bringt".)

6) Daß Fordern und Verbieten nichts anderes ist als der Ausdruck einer Wertschätzung (verbunden mit dem Ausdruck des Bewußtseins, daß durch die Wertschätzungsäußerung das Verhalten eines Subjekts beeinflußt werden kann), das ist eine Tatsache, deren Anerkennung viel überflüssige Spekulation über das „Sollen" und sein Verhältnis zum „Sein" zum Abschluß bringen könnte. Vgl. die merkwürdigen Ausfälle gegen die psychologische Ethik bei Natorp (Sozialpädagogik. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1904, S. 6ff. und 10ff.) sowie bei Cohen (Ethik des reinen Willens. Berlin, Cassirer, 1904, S. 9ff.). Das Hineindenken von Problemen in den Begriff des Sollens illustriert auch Simmels „Einleitung in die Moralwissenschaft" (Cotta Nachf., Stuttgart und Berlin 1904, S. 1—84).

Zur Frage des Forderns und Verbietens von Gefühlen vgl. Simmel, a. a. O., S. 239ff., besonders S. 241, wo in bezug auf das „Nicht-Haben-Sollen" von Gefühlen die der unsern direkt entgegengesetzte Ansicht vertreten wird.

7) Vgl. Dürr: Die Lehre von der Aufmerksamkeit. Leipzig, Quelle & Meyer, 1907, S. 116ff.

8) Genau genommen bildet sich die Assoziation nicht zwischen Prozessen, sondern zwischen den Dispositionen für die Prozesse. Eine gute Darstellung der Assoziationslehre gibt Offner (Das Gedächtnis. Berlin, Reuther & Reichard, 1909, S. 19ff.).

9) In Form der Behauptung, daß die peripher bedingten Empfindungen die Gefühle (nicht veranlassen, sondern) konstituieren und als allgemeine Theorie der Gefühle (nicht als solche bloß der gedanklichen Gegebenheitsgefühle) ist diese Lehre bekannt unter dem Namen der James-Langeschen Theorie. Vgl. C. Lange: Über Gemütsbewegungen. Deutsch

von Kurella. Leipzig 1887. W. James: Psychologie. Deutsch von M. Dürr, Leipzig, Quelle & Meyer, 1909, S. 373 ff.

[10]) Da auch die Bewegungen bloß als empfundene das psychische Phänomen der Furcht konstituieren helfen, so ist freilich der Ausdruck „motorisch“ leicht irreführend. Statt des Gegensatzes sensorisch-motorisch erweist sich daher vielleicht als geeigneter die Gegenüberstellung passiv sensorisch und aktiv sensorisch bedingter Gefühle.

[11]) Über die Frage, in welchem Umfang erworbene Eigentümlichkeiten vererbt werden können und in welchen Fällen eine solche Vererbung möglich ist, weiß man noch sehr wenig. Vgl. A. Weismann: Die Kontinuität des Keimplasmas, als Grundlage einer Theorie der Vererbung. Jena 1885. R. Schäfer: Die Vererbung. Berlin 1898. Kristian Birch-Reichenwald Aars: Gut und Böse, S. 94 ff.

[12]) Der Begriff Hoffnung deckt eigentlich nicht genau den Gegensatz der Furcht. Man sollte ein Wort haben, welches die Bereitschaft bei der Erwartung von etwas Angenehmem bezeichnet, ohne die Nebenbedeutung eines optimistischen Verhaltens im Fall der Ungewißheit. Der Gegensatz von Furcht würde noch am besten das Wort „Bewillkommnung“ oder bewillkommnendes Verhalten bezeichnen, wenn die Anwendung desselben sich ohne sprachliche Härten durchführen ließe.

[13]) Einen viele herkömmliche Irrtümer vermeidenden dankenswerten Beitrag zur Genealogie der Moralgefühle liefert B. R. Aars: Gut und Böse, S. 21 ff.

[14]) Eine der schroffsten Formulierungen der Lehre von der Bedeutung des Gesellschaftsegoismus für die Entstehung der Sittlichkeit findet man bei F. Bon: Grundzüge der wissenschaftlichen und technischen Ethik, S. 30 ff., besonders auch S. 104 ff.

[15]) Statt von einem Einfluß der James-Langeschen Theorie auf die Ästhetik sollte man lieber von einer inneren Verwandtschaft dieser Theorie mit der Einfühlungstheorie sprechen, einer Verwandtschaft, die übrigens von den Einfühlungstheoretikern häufig nicht anerkannt wird. Vgl. Th. Lipps: Grundlegung der Ästhetik. Hamburg und Leipzig, Voß, 1. Teil, 1903, S. 107 ff., und bez. der Stellungnahme gegen die James-Langesche Theorie S. 130 ff.

[16]) Eine gewisse Ergänzung dieser Darlegungen mit Rücksicht auf den Unterschied der Entstehung individualsittlicher und sozialsittlicher Wertschätzungen S. 66. Vgl. auch Aars, Gut und Böse, S. 53 ff.

[17]) All die Philosophen des Absoluten, für die es nur ein allgemeingültiges Sittengesetz gibt, können natürlich kein Nebeneinander verschiedener Gestaltungen des sittlichen Lebens auf einer und derselben Entwicklungsstufe annehmen. Ja, die Entwicklung selbst ist ihnen in der Hauptsache ein Prozeß, der mit der ewig gültigen Sittlichkeit wenig zu tun hat. Vgl. Brentano: „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis". Leipzig, Duncker & Humblot, 1889, S. 38 ff. Vgl. auch die Auseinandersetzung mit den „empiristischen Theorien" bei M. Wentscher, Ethik. Leipzig, Barth, 1. Teil, 1902, S. 70 ff. Die Ansicht, wonach alle wesentlichen Verschiedenheiten des sittlichen Lebens Differenzen der Entwicklungsstufen bedeuten, findet man maßvoll und mit gewissen Einschränkungen bezüglich des „Abnormen" vertreten auch bei Elsenhans: „Wesen und Entstehung des Gewissens", Leipzig, Engelmann, 1894, S. 273 ff., 277 ff.

[18]) Die natürliche Entwicklungsgeschichte der Sittlichkeit behandeln besonders eingehend W. Wundt im ersten Band seiner zweibändigen Ethik (3. Aufl., Stuttgart, Enke, 1903) und Westermarck in seinem zweibändigen Werk „Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe". Deutsch von Katscher. Leipzig, Klinkhardt, 1. Bd., 1907, 2. Bd., 1909.

[19]) Der Eigenwert trägt natürlich nur dann den Sieg davon über den Wirkungswert, wenn dieser nicht selbst neben seinem Wirkungswertcharakter den Charakter eines Eigenwerts gewonnen hat. Eine gewisse Einschränkung der These von der Unmöglichkeit der Berücksichtigung des Wirkungswertes im Fall des Konflikts mit einem bedeutenden Eigenwert ergibt sich auch aus den Darlegungen S. 146 f.

[20]) Vgl. Th. Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens. Leipzig, Engelmann, 1894, S. 18. Obwohl Elsenhans die Erscheinungen des Gewissens als im Grund mit den Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins zusammenfallend betrachtet, fügt er doch hinzu, daß die Urteile des Gewissens in der Regel auf Selbstbeurteilung und Selbst-

gesetzgebung einzuschränken seien (S. 19f.). Seine Auffassung stimmt also mit der von uns im folgenden (S. 98ff.) entwickelten Ansicht der Hauptsache nach überein.

[21]) Einseitige Richtungen betrachten als Bedingungen des Gewissens in der Regel lediglich die Einflüsse der Gesellschaft. Vgl. die Ausführungen von Elsenhans (a. a. O., S. 209ff.) über den „naiven historischen Empirismus". Als Typus einer überwiegend soziologischen Theorie der Gewissensbildung sei erwähnt die Schrift von P. Rée: Die Entstehung des Gewissens. Berlin 1885. Über anderweitige Gewissenstheorien orientieren Elsenhans (a. a. O., S. 193ff.) und Frank Thilly (Einführung in die Ethik. Deutsch von Eisler. Leipzig, Barth, 1907, S. 19ff.).

[22]) Einen merkwürdigen Versuch, die sittliche Beurteilung anderer aus der Selbstbeurteilung abzuleiten, die nicht als einzige, aber als ursprüngliche Funktion des Gewissens betrachtet wird, findet man bei M. Wentscher (Ethik, 1. Teil, S. 42ff.).

[23]) Besonders ausgesprochen tritt uns die negative Auffassung des Gewissens bei Sokrates und Kant entgegen (Plat. Apol. 31 D; Kant [W. W. Ausg. v. Rosenkranz IX, S. 296f.]). Vgl. Elsenhans, a. a. O., S. 184. Eine weitere Einschränkung des Gewissensbegriffs wird vielfach in der Weise versucht, daß das mahnende und warnende Gewissen als eine bloße Antezipation des nach vollbrachter Tat richtenden Gewissens bezeichnet wird. Vgl. Wentscher, Ethik, 1. Teil, S. 40f.

[24]) Deshalb macht sich das „gute" Gewissen besonders lebhaft bemerkbar bei Akten der Selbstüberwindung. Vielleicht hängt damit die Lehre Kants und seiner Anhänger zusammen, wonach eigentlich nur Handlungen, die ohne Neigung aus Pflicht vollbracht werden, sittlichen Wert besitzen sollen. Vgl. dazu Paulsen: System der Ethik. 1. Bd., 7. und 8. Aufl., Stuttgart und Berlin, Cotta Nachf., 1906, S. 354.

2. Kapitel.

[1]) Die Auffassung der Reproduktionsgrundlagen als eines fortdauernden Geschehens unterhalb der Erregungs-

schwelle ist eine Privatansicht, über die man verschiedener Meinung sein kann. Gründe dagegen findet man bei Ebbinghaus: Grundzüge der Psychologie, 1. Bd., Leipzig, Veit & Co., 1902, S. 51f. Auf die zu sehr ins Gebiet der Naturphilosophie führenden Gründe, durch welche diese Hypothese trotzdem als eine nicht unwahrscheinliche sich erweisen ließe, kann nicht weiter eingegangen werden. Die Darlegungen über den Zusammenhang von Reproduktion und Beachtungserregung auf Grund von Assoziation werden übrigens nicht dadurch beeinflußt, daß man sich vielleicht veranlaßt sieht, unsere Ansicht von dem Wesen der Reproduktionsgrundlagen abzulehnen.

[2]) Vgl. Dürr: Die Lehre von der Aufmerksamkeit, S. 49ff.

[3]) Die Willenspsychologie wird von den verschiedenen Autoren recht verschieden behandelt. Die einen haben mehr deskriptive Interessen. Sie beschreiben entweder das Wollen als ein Phänomen sui generis (vgl. H. Schwarz: „Psychologie des Willens“. Leipzig, Engelmann, 1900, sowie „Das sittliche Leben“. Berlin, Reuther & Reichard, 1901, S. 30ff.) oder als einen Gefühlsverlauf (vgl. W. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl., 2. Bd. Leipzig, Engelmann, S. 303ff.). Die andern interessieren sich mehr für die Mechanik der Willenshandlung. Die wichtigsten Erkenntnisse dieser Seite der Willenspsychologie finden sich in den Darstellungen von A. Bain: The emotions and the will, 3. ed., London, 1880; G. H. Schneider: Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren Entwicklungstheorien. Berlin 1882; F. H. Bradley: The definition of will, Mind Nr. 3, XI (1902); W. James: Psychologie. Deutsch, 1909 (Leipzig), S. 415ff.; N. Ach: „Über die Willenstätigkeit und das Denken“. Göttingen 1905; E. Meumann: Intelligenz und Wille. Leipzig 1908; F. Dürr: Einführung in die Pädagogik. Leipzig 1908, S. 264ff. Zur Entwicklung der Willenspsychologie vgl. auch O. Külpe: Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie. Philosophische Studien (heraug. von W. Wundt), 5. Bd.

[4]) Vgl. Pfänder: Phänomenologie des Wollens. Leipzig 1900, S. 125; sowie N. Loßkij: Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus. Leipzig 1904, S. 3f.

[5]) Vgl. die Unterscheidung von „Ich“ und „Mich“ bei James, „Psychologie“, S. 174ff.

[6]) Dürr, Lehre von der Aufmerksamkeit, S. 66f.

[7]) Der Begriff der „effektuellen“ Hemmung wird von G. E. Müller gleichbedeutend mit dem nach dem Vorgang von Ebbinghaus von uns verwendeten Begriff der „reproduktiven“ Hemmung gebraucht. Vgl. G. E. Müller und A. Pilzecker: Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis. Zeitschrift für Psychologie. Ergänzungsband I. Leipzig 1900, S. 144ff.

[8]) Bis vor kurzem glaubte ich noch eine weitere Art von Hemmung annehmen zu müssen, die nicht von einem Motiv, sondern von Reproduktionsgrundlagen ausgeht. Sofern diese Reproduktionsgrundlagen Residuen unlustvoller Erlebnisse seien, sollten sie ihrer Erweckung durch die Reproduktionsmotive einen gewissen Widerstand entgegensetzen. Zum Beweis für diese Auffassung führte ich die Tatsache der Stauung an, die sich konstatieren läßt, wenn durch den Ablauf der Bewußtseinsvorgänge eine bedeutende Verschlechterung unseres Gefühlszustandes herbeigeführt wird. Bei dieser Interpretation blieb unberücksichtigt, daß in einer Kette von Reproduktionen jede Reproduktion ein neues Motiv bedeuten kann, dessen Wirksamkeit mit der Tendenz des ursprünglichen Motivs der ganzen Kette nicht übereinstimmt. Läßt man dies nicht außer Betracht, so sieht man leicht, daß die Stockung, die mit dem Fortgang einer durch unangenehme Empfindungen oder ähnliche Zustände mit starker Motivationskraft hindurchführenden Handlung sich einstellt, durch die Motiv-Energiehemmung, welche seitens dieser sich aufdrängenden Motive dem ursprünglichen Motiv gegenüber ausgeübt wird, oder durch die von der Wirksamkeit der betreffenden Motive ausgehende effektuelle Hemmung erklärt werden kann. Wenn die Wirksamkeit der im Verlauf der Handlung herbeigeführten Reproduktionsmotive nach derselben Richtung sich erstreckt wie die Wirksamkeit des der ganzen Handlung zugrunde liegenden Motivs, so dürfen jene noch so unlustbetont sein — die Handlung wird dadurch nur um so schneller ablaufen. Man denke nur an ein konkretes Beispiel. Wer einen Weg durch eine Gegend

zu machen hat, in welcher vor ihm die Gefahren sich häufen, der wird starke Hemmungen des Vorwärtsgehens erfahren. Wem dagegen auf demselben Weg mehr und mehr Gefahren von rückwärts drohen, der wird diese Gefahren ebenso unangenehm empfinden. Aber er wird dadurch gewissermaßen hindurchgepeitscht, während der andere sozusagen zurückgepeitscht wird.

[9]) Unter „Grundsatz" verstehen wir ebenso etwas psychisch Wirkliches wie unter „Gedanke". Beide Begriffe können leicht mißdeutet werden, wenn man bei dem Wort „Gedanke" nicht das Denken des Gedankens, sondern das Gedachte, bei dem Wort „Grundsatz" nicht das willensbestimmende psychische Moment, sondern eine abstrakte Formel ins Auge faßt.

[10]) Schillers sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe. Cotta Nachf., 1. Bd., S. 268.

[11]) Daß der Gegensatz des „Sittlichen" in unserem Sinn das „Außersittliche", nicht das „Unsittliche" ist, darauf sei ausdrücklich nochmals hingewiesen.

[12]) Zu Kants Gegenüberstellung der Legalität und der Moralität vgl. Kants „Metaphysik der Sitten", Einleitung I (S. 13 der Kirchmannschen Ausgabe). Vgl. auch die etwas dunklen Ausführungen von Cohen, System der Philosophie. 2. Teil, Ethik des reinen Willens, S. 253 ff.

[13]) Man denke etwa an die Gestalt des unheimlichen Goldschmieds in Otto Ludwigs Schauspiel „Das Fräulein von Scuderi".

[14]) Wenn wir versuchen wollten, verschiedene Arten der Motive zu unterscheiden, so würden wir gegenüberstellen die Anlässe (Reizeinwirkungen, Reizvorstellungen), die Vollzugssuggestionen (Vorstellungen und Gedanken der Ausführung von Handlungen, die motivierend wirken), die Zweckgedanken und die Prinzipien.

[15]) Man denke etwa an Bulwers „Eugen Aram" (übersetzt von C. Richard bei Reclam).

[16]) Vielleicht ist es zur Vermeidung von Mißverständnissen nützlich, hier nochmals ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß wir zwischen einem „Sittlichen Wert" und der „Sittlichkeit als Wert" unterscheiden. Sittliche Werte sind für uns Gegen-

stände, auf die sich sittliche Gefühle beziehen. Die Sittlichkeit besteht zum Teil in den sittlichen Gefühlen selbst, zum Teil in den sittlichen (im Unterschied von den guten) Handlungen. Ein sittlicher Wert ist das Gute, das wir dem Sittlichen gegenüberstellen. Natürlich ist auch das Sittliche ein sittlicher Wert, da natürlich auch das Sittliche sittlich gebilligt wird. Aber was nicht häufig genug betont werden kann, ist dies, daß nicht nur das Sittliche sittlich gebilligt wird, also einen sittlichen Wert bedeutet.

[17]) Von den zahlreichen Schriften, in denen die Frage der Willensfreiheit behandelt wird, seien erwähnt: Schopenhauers gekrönte Preisschrift „Über die Freiheit des Willens" (Werke, Ausgabe von Grisebach, 3. Bd. [bei Reclam], S. 383ff.), Windelbands Vorlesungen „Über Willensfreiheit" (Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1904) und besonders O. Pfisters Buch „Die Willensfreiheit" (Berlin, Reimer, 1904). Den entgegengesetzten (indeterministischen) Standpunkt vertritt am gründlichsten G. L. Fonsegrive: Essai sur le libre arbitre, 2. éd., 1896.

[18]) Vgl. F. W. Foerster: „Jugendlehre". Berlin, Reimer, 1906; sowie von demselben Autor „Schule und Charakter". Zürich, Schultheß, 1907. Was das Einlenken in kirchliche Bahnen anbetrifft, so vergleiche man die Ausführungen des Vorworts zur Jugendlehre, S. VIII, und das Schlußwort von „Schule und Charakter", S. 202f.

3. Kapitel.

[1]) Diese Behauptung tritt nicht in Gegensatz zu der Ansicht derjenigen Psychologen, die mit Wundt den Ausgangspunkt der Willensentwicklung in die Triebhandlung verlegen. Wir behaupten ja nicht, daß die Reflex- und Instinkthandlungen nicht durch Empfindungen ausgelöst werden, trennen dieselben also nicht als „unbewußt erregte" Lebensäußerungen von der Triebhandlung als der untersten Stufe psychisch motivierten Geschehens. Nur wenn, wie bei Wundt, die Meinung vertreten wird, die Triebhandlung sei eine stets durch gefühlsstarke Motive bedingte Verhaltungsweise, bedeutet der Satz von der Triebhandlung als dem Ursprung des Willenslebens etwas anderes als der Satz,

das Willensleben beginne mit der motorischen Entladung sensorischer Erregungen. (Vgl. W. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl., 3. Bd. [Leipzig, Engelmann, 1903], S. 277.)

[2]) Wesentlich weiter ist der Begriff des Ideals gefaßt in der vorläufigen Definition, die einer verdienstlichen historisch-psychologischen Analyse des Idealbegriffs von A. Schlesinger (Dissertation. Würzburg 1908) vorausgeschickt ist. Danach soll als Ideal betrachtet werden „jeder Bewußtseinsgegenstand, welchem eine Wertung zuteil wird" (Der Begriff des Ideals, I, S. 10).

[3]) Von dem theoretischen (erkenntnistheoretischen) Idealismus ist hier nicht die Rede.

[4]) Das Ziel der sittlichen Erziehung wird seit Herbart meist kurz bestimmt als „Charakterstärke der Sittlichkeit". Vgl. Herbarts Pädagogische Schriften (herausg. v. Bartholomäi, 7. Aufl., Langensalza, Beyer & Mann, 1903), I, S. 151, 156. Der Nachteil dieser Bestimmung liegt in der Unbestimmtheit des Begriffs „Sittlichkeit". Wie derselbe bei Herbart näher bestimmt wird, darüber vgl. a. a. O., S. 295ff.

[5]) Herbart, a. a. O., S. 156. Vgl. auch Ziller: Allgemeine Pädagogik, 3. Aufl. (herausg. von Just). Leipzig, H. Mathes, 1892, S. 176, 240 und 389.

[6]) Der Begriff „Intellektualismus" ist ein sehr vieldeutiger. Hier ist nicht von dem die Rede, was wir an anderer Stelle sittlichen und ethischen Intellektualismus genannt haben. Es handelt sich hier auch nicht um den psychologischen Intellektualismus, der im Gegensatz zum Voluntarismus die richtige Auffassung vertritt, das Willensleben müsse als Produkt des Vorstellungslebens (des Empfindungs-, Gedanken- und Gefühlslebens) verstanden werden, manchmal allerdings auch zu der falschen Ansicht neigt, wonach die Gefühle ebensowenig wie die Willenserlebnisse ursprüngliche Elemente des Seelenlebens darstellen sollen. Gemeint ist hier der pädagogische Intellektualismus, der die Gemüts- und Willensbildung einseitig durch Verstandesbildung erreichen will.

[7]) Vgl. P. Dubois: Selbsterziehung. Bern, Francke, 1909, S. 12 und 28ff.

[8]) Eine gute Zusammenstellung dessen, was bei Herbart an Ansätzen einer die Einseitigkeiten der „Gesinnungspädagogik“ überwindenden Auffassung zu finden ist, gibt M. Schilling im 29. Jahrgang der „Pädagogischen Studien“, S. 241ff.

4. Kapitel.

[1]) Der Begriff des Naturzustandes ist hier nicht in dem Sinn gemeint, als ob die Germanen „Wilde niederster Kulturstufen“ gewesen wären, sondern nur in dem Sinn, in welchem auch Lamprecht, der ausdrücklich auf die lange prähistorische germanische Kulturentwicklung hinweist, die Germanen ein „rohes Naturvolk“ nennt. (Vgl. Lamprecht: Deutsche Geschichte, 1. Bd., 4. Aufl. [Freiburg i. B., Heyfelder, 1906], S. 98 und 112ff.)

[2]) Die Entwicklung des mittelalterlichen zum modernen Menschen und die sittliche Unzulänglichkeit des Menschen der Übergangszeit schildert am packendsten (für Italien) J. Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien (9. Aufl. von Ludwig Geiger. Leipzig, E. A. Seemann, 1904). Vgl. besonders 1. Bd., Seite 147ff. und 2. Bd., S. 151ff.

[3]) Eine von Überschätzung der Gegenwart freie und doch enthusiastische Ausführung des Gedankens, „daß aus der Barbarei, welche auf den Zusammensturz der alten Welt folgte, und aus der wilden Gärung, die der Zusammenstoß einander widerstreitender Kräfte hervorrief, sich vor etlichen Jahrhunderten eine vollkommen neue Gestaltung der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln begann, und daß unsere heutige Welt . . . ein Durchgangsstadium . . . auf dem weiten und mühsamen Weg darstellt“, gibt H. S. Chamberlain in seinem Buch „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“ (7. Aufl., Volksausgabe. München, Bruckmann, 1906). Das angeführte Zitat findet sich S. 36 des ersten Bandes.

[4]) Westermarck: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Deutsch von L. Katscher. 1. Bd. (Leipzig, Klinckhardt, 1907), S. 19ff.

[5]) Steinmetz: „Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe“ (Leiden und Leipzig, 1894). Westermarck, a. a. O., S. 19.

[6]) Vgl. die Verbindung des auf die Gottesverehrung bezüglichen Gesetzes mit Drohung und Verheißung: 2. Mose 20. 5ff.; 3. Mose 26, 1ff.; 5. Mose 6, 5. 18.

[7]) Man vergleiche die Fülle der auf Gesundheit und Wohlergehen des Individuums berechneten Vorschriften mit der Ärmlichkeit der Gebote, die Teilnahme am Staatsleben, Kriegsdienst usw. fordert. Besonders instruktiv ist 5. Mose 20, 8, wo es mit Bezug auf die Pflicht des Kriegsdienstes heißt: „Welcher sich fürchtet, und ein verzagtes Herz hat, der gehe hin und bleibe daheim, auf daß er nicht auch seiner Brüder Herz feige mache, wie sein Herz ist". In den Verheißungen wird auch das Interesse am Gelingen unbegrenzter Kulturaufgaben, am Fortschritt und der Vertiefung der Erkenntnis, an der Beherrschung der Naturkräfte, am Gelingen künstlerischer Tätigkeit nirgends vorausgesetzt.

[8]) Über den Buddhismus orientiert P. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1. Bd., 3. Abteilung (Leipzig, Brockhaus, 1908), S. 115ff. Als Hauptwerk ist zu nennen: Oldenberg: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 5. Aufl. Stuttgart 1906. Sehr angenehm zu lesen ist auch die poetische Darstellung von Buddhas Leben und Lehre von Arnold: „Die Leuchte Asiens" (bei Reclam).

[9]) Die beste bisher vorliegende Darstellung der hellenischen Moral dürfte man finden in Max Wundts „Geschichte der griechischen Ethik", 1. Bd. Leipzig, Engelmann, 1908. Vgl. besonders die Ausführungen S. 75 über den Wandel der ursprünglichen Bauernmoral, die noch etwas von dem Realismus einer „Arbeitsmoral" an sich hat, sowie die Darstellung der aristokratischen Anschauungen S. 81 und 83.

[10]) Zur Beurteilung der urchristlichen Moral vgl. E. Grimm: Die Ethik Jesu (Hamburg, Grefe & Tiedemann, 1903). In diesem Buch ist der Versuch gemacht, die sittliche Auffassung des Stifters der christlichen Religion ganz im Sinn dessen zu interpretieren, was wir Rigorismus, Harmonismus, Realismus nennen. (Vgl. die Ausführungen S. 115ff., wonach bei Jesus die Religion ganz in Moral übergehen soll, S. 104ff., wo das einseitige Gebot der Liebe [das, was wir die einseitig heterophilistische Auffassung nennen] als nicht so einseitig gemeint interpretiert wird, S. 184ff.,

wo der Autor versucht, das Interesse an Familie und Vaterland in der urchristlichen Auffassung zu entdecken, S. 194 ff., wo die Idee der Berufsarbeit und des Privateigentums, S. 209 ff., wo die Idee des Rechts in die Lehre Jesu hineininterpretiert wird.) Daß es trotz dieser Bemühungen dem Verfasser nicht gelingt, die sittliche Auffassung des Stifters der christlichen Religion als vollständig identisch mit dem fortgeschrittensten modern-christlichen Ideal der Sittlichkeit zu erweisen (vgl. S. 39 ff., 190 ff. und 206 f.), spricht offenbar für unsere These von der Entwicklungsfähigkeit der urchristlichen Anschauungsweise in sittlichen Dingen. Ganz Ähnliches gilt auch von der Schrift A. Harnacks: „Das Wesen des Christentums" (Leipzig, Hinrichs, 1900). Dagegen wird die Einseitigkeit der urchristlichen Ideale viel rückhaltloser zugegeben in der kleinen Schrift von R. Otto: „Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905), S. 71 und 76. Ein wirklich unumwundenes Eingeständnis der Inkongruenz zwischen sittlichen Anschauungen des Stifters der christlichen Religion und solchen der Vertreter eines modernen Christentums findet man aber vor allem in der kleinen Schrift von W. Herrmann: Die sittlichen Weisungen Jesu (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904).

[11]) Einen Versuch, die sittliche Entwicklung als Bestandteil des Weltlaufs im Rahmen meiner eigenen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundanschauungen zu interpretieren, habe ich gemacht in der Schrift: „Grundzüge einer realistischen Weltanschauung" (Leipzig, Thomas, 1906).

5. Kapitel.

[1]) Eine nicht bloß vom Standpunkt der Wertlehre aus durchgeführte Klassifikation der ethischen Richtungen, eine klare Zusammenstellung und kritische Beurteilung der wichtigsten Divergenzen des ethischen Denkens überhaupt findet man in Külpes „Einleitung in die Philosophie" (4. Aufl. Leipzig, Hirzel, 1907), S. 287 ff.

[2]) Die wichtigsten ethischen Schriften Kants sind seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785), seine „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) und die neben den „meta-

physischen Anfangsgründen der Tugendlehre" auch die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" umfassende „Metaphysik der Sitten" (1797). Zur Orientierung über die praktische Philosophie Kants dient A. Messer: „Kants Ethik" (Leipzig 1904). Die verschiedenen Formulierungen des „kategorischen Imperativs" bei Kant lauten: 1. Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. 2. Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. Ein für das Verständnis der Kantschen Ethik besonders wichtiger Gedanke würde zum Ausdruck kommen in der Formel: 3. Handle aus Pflicht! („Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.")

[3]) Th. Lipps: Die ethischen Grundfragen. (Hamburg und Leipzig, Voß, 1899.) Nach Lipps ist eine Handlung „sittlich richtig", „wenn sie so ist, wie sie sein soll" (a. a. O., S. 110). Oder: „Sittlich richtig ist ein Willensentscheid, gegen den das Gewissen endgültig . . . keine Einsprache erheben kann" (S. 112). Das Sittengesetz fordert „ein Verhältnis der Motive" (S. 56). Am stärksten sollen die Motive sein, die Lipps als „Persönlichkeitswertgefühle" bezeichnet, und zu denen er vor allem die sittliche Wertschätzung der eigenen Person und der anderen rechnet.

[4]) Die Hauptquellen für die Ethik Aristipps sind Xenophons Memorabilien, der platonische Dialog Philebus und die Darstellung von Diogenes Laertius. Ausführliche historische Darstellungen bei Zeller (Die Philosophie der Griechen, 2. Bd.) und in Zieglers „Geschichte der Ethik" (1. Bd.: Die Ethik der Griechen und Römer, S. 145ff.). Das wichtigste über Aristipps Ethik auch bei W. Wundt: „Geschichte der griechischen Ethik", S. 410ff. Nicht unerwähnt bleibe auch Wielands „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen" (1800—1802).

[5]) Das Hauptwerk Shaftesburys sind die „Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times" (1711. Deutsch 1876). Über ihn handelt G. v. Gizycki: „Die Philosophie Shaftesburys" (Leipzig und Heidelberg, 1876).

[6]) C. E. Rasius: Rechte und Pflichten der Kritik (Leipzig, Engelmann, 1897).

[7]) P. Natorp: „Sozialpädagogik", 2. Aufl. (Stuttgart, E. Hauff, 1904). Vgl. besonders S. 43f.: „Einzig die Übereinstimmung selbst und als solche kann, nicht um eines Andern willen, sondern an sich, bedingungslos gewollt werden".

[8]) Von den philosophischen Schriften Tolstois seien erwähnt: „Mein Glaube" (Deutsch. Leipzig 1885) und „Kurze Auslegung des Evangeliums" (Deutsch. Berlin 1891).

[9]) Mandeville: The fable of the bees, or private vices made public benefits (1714). Mandeville betrachtet den Egoismus nicht eigentlich als an sich empfehlenswert, aber als wichtig für einen vollkommenen Zustand des Gemeinwesens.

[10]) M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum (1845, bei Reclam). Die Auffassung, wonach Stirner (Johann Kaspar Schmidt) die spezifisch egoistischen Wertschätzungen am höchsten gestellt und als die am höchsten zu stellenden gefordert hat, wird bekämpft in der Greifswalder Dissertation von H. Schultheiß (1906): Stirner, Grundlagen zum Verständnis des Werkes „Der Einzige und sein Eigentum".

[11]) Th. Lipps: Die ethischen Grundfragen. Besonders S. 54ff.

[12]) J. Unold: Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung (Leipzig 1896).

[13]) H. Spencer: Die Prinzipien der Ethik (Deutsch. 1879 bis 1895. Stuttgart, Schweizerbart).

[14]) Von Nietzsches ethischen Schriften seien genannt: „Also sprach Zarathustra" (Chemnitz 1883—1884). „Jenseits von Gut und Böse" (Leipzig 1886). „Zur Genealogie der Moral" (Leipzig 1887). „Der Wille zur Macht" (8. u. 9. Bd. der gesammelten Werke, Leipzig, C. G. Naumann).

[15]) Die von Aristoteles selbst herrührende Hauptquelle für die Kenntnis seiner ethischen Anschauungen ist die „nikomachische Ethik". Von neueren, den Eudämonismus vertretenden Autoren sei genannt: Erich Becher („Die Grundfrage der Ethik". Köln, M. du Mont-Schauberg, 1908).

[16]) Jeremy Bentham: Introduction to the principles of Morals and Legislation (1789) (Deutsch von Beneke, 1830), Deontology (herausg. von Bowring, 1834). Von Bentham

stammt von Bestandteilen des Utilitarismus, so wie wir ihn verstehen, eigentlich nur der Name. Im übrigen ist er Eudämonist.

[17]) J. St. Mill: Utilitarianism (1863).

[18]) Zur Beurteilung der Entwicklung des Utilitarismus vergleiche man: A. G. Sinclair: Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer (Heidelberg, Winter, 1907).

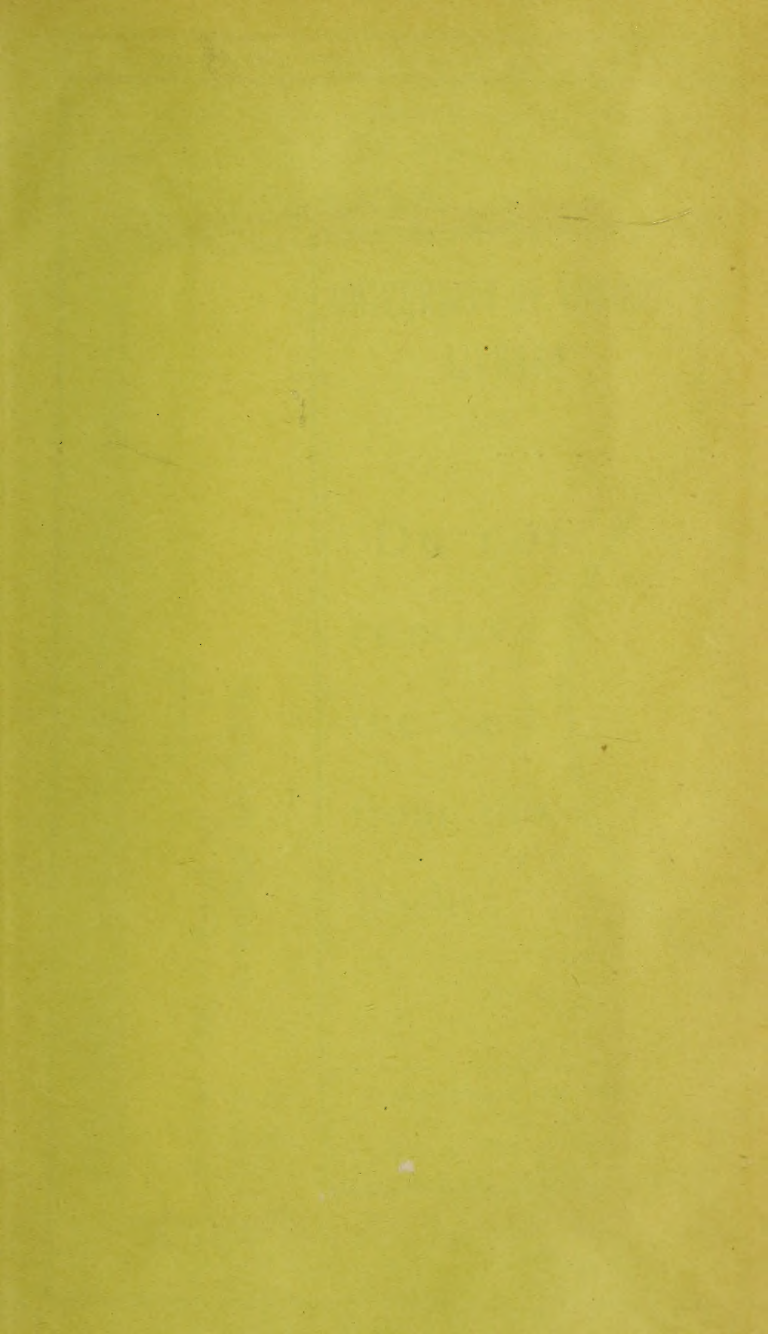
[19]) Einen ausgesprochenen Utilitarismus in unserem Sinn, von ihm selbst als „Energismus" bezeichnet, vertritt Paulsen (System der Ethik, 7. und 8. Aufl. Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta, 1906).

[20]) Vgl. die Kritik des Formalismus in Külpes „Einleitung in die Philosophie" (4. Aufl.), S. 296 ff.

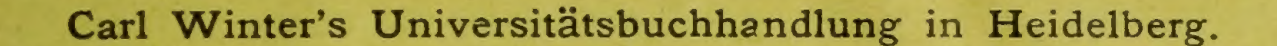
[21]) Vgl. die Kritik des Hedonismus in Paulsens „System der Ethik" (7. und 8. Aufl.), 1. Bd., S. 252 ff.

[22]) Unsere Auffassung, wonach die „Werte des Selbstbewußtseins" die höchsten Werte sind, stimmt im Resultat so ziemlich überein mit der Ansicht, die F. Krueger in seiner, wertvolle Gedanken enthaltenden Schrift „Der Begriff des absolut Wertvollen" (Leipzig, Teubner, 1898) auf ganz anderer Basis entwickelt. So wenig wir geneigt sind, den Begriff des absoluten Wertes einzuführen und so groß die Divergenz des hier vertretenen und des Kruegerschen Standpunktes in wichtigen Prinzipienfragen auch sein mag, die beiderseitige Ablehnung des Dogmas von dem „unbedingten moralischen Mehrwert des sog. altruistischen Verhaltens" und die Schätzung des (egoistischen) Persönlichkeitswertes bildet einen Koinzidenzpunkt.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.







Mit den Autoren vereinbart wurden durch Ebbinghaus schon 14 Bände, von denen einige noch nicht endgültig übernommen waren, als der Unterzeichnete die Weiterführung übernahm.

Bis jetzt haben übernommen:

1) Herr Prof. Bech...
2) Herr D...
3) ... e der
4)
5) ...».
6)
7) ...».
8) ...sinns».
9) ...ens».
10)
11) ..., des
12)
13) ...isses».
14) ...dheit».
15) ...».
16)
17) ...igion».
18) ...ölker».
19) ...wahr-
20) ...iederen ...ussicht ...ose.

gen...

grap... stre... nach... Krei... sond... wie und Stof... mit Sam... ...zen). ...ono- ...eines ...dabei ...terer be- ...ogie, ...bens des ...ls es ...anze

E. Meum..., Halle a. S. ...Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.

